Tinh hoa Triết học Phật giáo

JUNJIRO TAKAKUSU
高楠順次郎

TINH HOA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

THE ESSENTIALS OF BUDDHIST PHILOSOPHY

Người dịch

TUỆ SỸ

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG

GIỚI THIỆU

Nhan đề xuất bản lần thứ nhất do Ban Tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh là *Các Tông phái của Đạo Phật*. Đó là nhan đề của tập giáo trình làm tài liệu cho sinh viên nghiên cứu Phật học. Nguyên đề của sách là *The Essentials of Buddhist Philosophy* mà lần tái bản này sẽ giữ nguyên, dịch theo tiếng Việt là *Tinh hoa Triết học Phật giáo*. Nguyên đề của sách đã nói rõ mục đích của tác giả khi viết sách. Như ông tự giới thiệu trong chương dẫn nhập, ông trình bày triết học Phật giáo theo xu hướng hệ thống. Mỗi tông phái đại diện cho một xu hướng đặc sắc.

Tuy nhiên, nội dung sách có giới hạn của nó. Đó là chỉ giới hạn trong các xu hướng Phật học Trung hoa và Nhật bản. Tất nhiên tác giả cũng có đề cập đến nền tảng nguyên thủy của mỗi hệ tư tưởng. Theo bản ý của tác giả, thành tựu của triết học Phật giáo Trung hoa, và sự phát triển của nó sang Nhật bản, như là đỉnh cao tổng hợp các xu hướng Phật giáo từ trước đã xuất hiện tại Ấn.

Về tác giả, những người nghiên cứu Phật học qua tham khảo Hán tạng đều biết ơn ông trong sự biên tập và san định bộ *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh*, 100 quyển. Đây là kho tàng văn hiến Phật giáo vĩ đại nhất của thế giới còn truyền đến ngày nay.

Tác phẩm này được xem là công trình tập hợp của ông suốt cả cuộc đời nghiên cứu Phật học. Hầu hết các chương đều từ tài liệu mà ông chuẩn bị ở Tokyo để diễn giảng trong một loạt các buổi giảng tại Viện Đại học Hawaii khi ông

được Viện này mời làm Giáo sư biệt thỉnh, giảng khóa 1938-1939. Năm 1939, một cuộc hội thảo của các nhà Triết học Đông Tây họp tại Viện Đại học Hawaii, sách của ông được chọn làm văn bản thảo luận. Kết quả hội thảo được giới thiệu trong tạp chí Triết học Đông-Tây, xuất bản năm 1944 do Ban Tu thư Viện Đại học Princeton.

Bản dịch Việt tái bản lần này được duyệt lại, có thay đổi và sửa chữa nhiều chỗ. Để giúp người học có thêm tài liệu tham khảo các vấn đề liên hệ, thỉnh thoảng người dịch thêm chú thích, ngoài các chú thích của chính tác giả. Những chú thích thêm của người dịch đều có ghi TS.

Ngoài công trình cống hiến cho bộ *Đại Chính Tân tu Đại tạng kinh*, và tác phẩm này, ông còn viết và dịch nhiều tác phẩm Phật học khác nữa như được liệt kê dưới đây:

Về biên tập:

大正新修大藏經 *Đại Chính Tân tu Đại tạng kinh*, 100 tập.

The Pāli Samanta-pāsādikā, bốn tập (chung với Nagai). Ấn bản Pāli của Luật *Thiện kiến tì-bà-sa*.

南傳大藏經 *Nam truyền Đại tạng kinh*, bản dịch tiếng Nhật của Tam tạng Pāli gồm cả các sớ giải.

Hōbōgirin, dictionaire encyclopédique du bouddhisme d' après les sources chinoises et japonaises (法寶義林 *Pháp bảo nghĩa lâm*), ba tập, gồm một bản tăng bổ (với Sl. Lévi).

The Śākuntala, kịch Sanskrit của Kālidāsa.

大日本佛教全書 *Đại Nhật bản Phật giáo toàn thư*, 160 tập (với Shinkyō Mochizuki và Seigai Omura).

Tác phẩm:

巴利語佛教講本 *Ba-lị ngữ Phật giáo học giảng bản*, văn học Phật giáo Pāli.

印度佛哲學宗教史 *Ấn độ Phật triết học tông giáo sử*, chung với Kimura.

昭和法寶總目錄 *Chiêu hòa Pháp bảo tổng mục lục*, ba tập.

印度佛教史蹟寫實 *Ấn độ Phật giáo sử tích tả thật*.

"*The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosophe*", Indian Study in Honor of Charles Rockwell Lanman.

Phiên dịch:

A Record of the Buddhist Religion as practised in India and Malay Archipelago (671-695 stl.), bởi Nghĩa Tịnh (義淨南海寄歸傳 Nghĩa Tịnh, Nam hải ký quy truyện).

Amitāyur Dhyāna-tra (*The Sūtra of the Meditation on Amitayus*) (The Sacred Book of the East, Vol. XLIX). 觀無量壽經 Quán Vô Lượng Thọ kinh.

"*The Life of Vasubandhu*" by Paramārtha (T'oung Pao).

"*The Abhidharma Litterature of the Sarvāstivādin*" (Journal of the Pāli Text Society, 1905).

ウパニシヤト全書 Bản dịch tiếng Nhật 108 *Upanishads*, chín tập (chung với nhiều người).

薄伽梵歌 *Bạc-già-Phạn-ca*, bản dịch tiếng Nhật *Bhagavad-gītā*.

印度古聖歌 *Ấn độ cổ thánh ca* bản dịch tiếng Nhật *Rig-veda*.

"*Le voyage de Kanshin en Orient*" (724-754), Aomi-no Mabito Genkai (779) B.E.F.E.O., t. XXVIII et XXIX). *Quá Hải Đại sư Đông chinh truyện*.

Thị ngạn am,
Pl. 2547, Quý mùi, Đông.
Tuệ Sỹ

MỤC LỤC

CHƯƠNG I
DẪN NHẬP

1. TRÌNH BÀY PHẬT GIÁO BẰNG CÁCH NÀO?

Giảng luận về triết học Phật giáo thường được bắt đầu với triết học của Phật giáo Ấn độ, và về phương diện này, theo dấu sự phát triển của tư tưởng Phật giáo ở Ấn độ, nơi mà nó đã hưng thịnh suốt 1500 năm, là điều quan trọng. Nhưng nên nhớ rằng, trước khi đạo Phật suy vi tại Ấn vào thế kỷ thứ XI, thì những phát triển đa dạng của nó cũng đã lan truyền xa sang các nước khác. Tiểu thừa Phật giáo (Hinayāna), chú trọng giải thoát cá nhân, tiếp tục phát triển tại Tích lan, Miến điện, Thái lan và Cam bốt. Phật giáo Mật tông hay Phật giáo bí truyền đã phát triển thành Lạt-ma giáo (Lamaism) tại Tây tạng. Đại thừa Phật giáo (Mahāyāna), chú trọng giải thoát toàn thể, hưng phát tại Trung hoa, là nơi mà những nghiên cứu Phật học đã tiến những bước rất dài và những tư tưởng khác nhau trong các tông phái Đại thừa được hệ thống hóa.

Tuy nhiên, ở Nhật bản, tổng thể của Phật giáo được bảo trì - tất cả các học thuyết của các trường phái Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Tuy Tiểu thừa Phật giáo hiện nay không tồn tại ở Nhật bản như một tín ngưỡng năng động; nhưng các giáo nghĩa của nó vẫn được các học giả Phật giáo nghiên cứu. Mật giáo (N. Mikkyô) 密教, mà chúng ta có thể định danh là Học thuyết Bí truyền (Esoteric Doctrine) hay Chủ nghĩa Thần bí (Mysticism), được giới thiệu đầy đủ ở Nhật bản bởi Thai Mật hay chủ nghĩa huyền bí của Thiên thai (Tendai)

天台 và Đông Mật hay chủ nghĩa huyền bí của Đông tự (N. Tôji) 東寺. Điểm mà chủ nghĩa huyền bí Nhật bản có thể tự hào là nó không chứa đựng những yếu tố dung tục như đồng điệu của nó tại các nước khác, mà lập cước trên cơ sở triết học vững chắc.

Những tông phái phát triển mạnh nhất tại Trung hoa là Hoa nghiêm (N. Kegon) 華嚴 và Thiên thai (N. Tendai). Khi Thiền tông (Zen) thêm vào với hai tông này, cả ba đại biểu cho đỉnh cao phát triển của Phật giáo. Ba tông phái này hưng thịnh tại Trung hoa một thời rồi suy vi, nhưng tại Nhật bản, cả ba vẫn tồn tại trong các tín ngưỡng của quần chúng cũng như trong những nghiên cứu hàn lâm.

Một hình thức khá mới của Phật giáo là chủ nghĩa sùng tín Di-dà (Amita-pietism). Tông phái này khá phổ biến tại Trung hoa, Tây tạng, Mông cổ, Mãn châu và Việt nam.[1] Nhưng hưng thịnh nhất là ở Nhật bản, nơi đó có hơn phân nửa dân số tin theo.

Theo đó, tôi tin rằng, con đường duy nhất để trình bày toàn bộ triết lý của đạo Phật với mọi tông phái dị biệt của nó là thiết lập một bảng toát yếu về Phật giáo ở Nhật bản. Chính ở tại Nhật mà toàn bộ văn hiến của Phật giáo, tức Tam tạng (Tripitaka), được tồn trữ và được khảo cứu đến.

Tam tạng kinh điển,[2] cốt yếu là bản Hán dịch, đã được đưa vào Nhật bản, từ Trung hoa, vào các thời đại Đường (618-907) và Tống (960-1279). Bấy giờ gồm có 5.048 quyển, tất

---

[1] Annam trong nguyên bản. DG

[2] Đại tạng kinh 大藏經. Đây là nền tảng của văn hiến Phật giáo, bao gồm ba phân bộ về giáo nghĩa của Phật giáo: các bài pháp của Phật; kỹ luật tu đạo; các luận thuyết triết học.

cả đều được tồn trữ tại Nhật bản, trong khi một số đã bị thất lạc ở Trung hoa. Tại Nhật, *Văn hiến Tam tạng* được ấn hành tối thiểu bốn lần, *mỗi lần ấn hành đều có bổ sung nhiều quyển mới.* Gần đây, tôi chịu trách nhiệm hoàn tất ấn bản mới nhất, tập hợp các bản biên tập của Trung hoa và Triều tiên cũng như những bản vừa được tìm thấy tại Trung Á và Nhật bản; một công trình kéo dài mười ba năm – gồm 13.520 quyển, chia làm 100 tập mỗi tập 1.000 trang.[3]

Cũng không mấy cần thiết phải mô tả vô số tự viện ở Nhật bản, vốn là những trung tâm học Phật. Nhưng tôi phải ghi nhận rằng có sáu viện Đại học mạnh trực thuộc Phật giáo chọn triết học Phật giáo làm bộ môn chính yếu cho học trình. Ngoài ra, còn nhiều học viện (college) và các trường sở dưới sự bảo trợ Phật giáo. Triết học Phật giáo, Sanskrit và Pāli đã được giảng dạy trong năm viện Đại học của chính phủ.

Trong bản nghiên cứu triết học Phật giáo hiện tại, chủ đề không được trình bày theo tiến trình lịch sử của nó, mà là theo tiến trình ý thức hệ. Tiến trình ý thức hệ không có nghĩa là một tiến trình trong sự phát triển của các ý niệm, mà đúng hơn là hệ thống hóa tư tưởng của các tông phái dị biệt, mục đích là để tiếp cận dễ dàng hơn.

Do bởi cách tiếp cận riêng biệt của tôi về đề tài, tôi sẽ trình bày một bảng phân loại tư tưởng Phật giáo, khác với bảng của giáo sư Schertbatsky vốn đã trình bày vô cùng tỉ mỉ về

---

[3] *Taishô Shinshù Daikyô* 大政新修大藏經 *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* (Ấn bản Taishô của Tam tạng Hán văn). Biên tập bởi J. Takakusu, K. Watanabe, và G. Ono. 100 tập. Tokyo, 1929. Các dẫn chúng trong sách này ghi là Taishô. (hoặc đơn giản: T. - TS)

các ý niệm Phật giáo trong quyển *Luận lý học Phật giáo*[4] của ông. Ông phân chia lịch sử Phật giáo trong 1.500 năm đầu làm 3 thời kỳ, mỗi thời kỳ là 500 năm, kể từ năm 500 trước tây lịch, như sau:

Sơ kỳ	**Trung kỳ**	**Hậu kỳ**
Đa nguyên luận	Nhất nguyên luận	Duy tâm luận
Pudgala-śūnyatā	Sarvadharmaśūnyatā	Bāhya-artha-śūnyatā
Nhân không	Nhất thiết Pháp không	Ngoại cảnh không

Trong bảng này, Giáo sư Schertbatsky có nêu rõ các tông phái cực đoan và trung dung của mỗi thời kỳ.

Về mặt lịch sử, bảng của Giáo sư khá xác đáng, và tôi lưu ý sự kiện hưng khởi Duy thức luận của Vô Trước (Asaṅga)[5] và Thế Thân (Vasubandhu), phản ứng lại Không luận của Long Thọ (Nāgārjuna).[6] Tuy nhiên, vì không thể đặt Không luận của Ha-lê Bạt-man (Harivarman)[7] sau Long Thọ, nên tôi tự lập một đồ biểu sau đây, với nhà đại tư tưởng và đại luận sư Thế Thân như là khởi điểm cho sự phát triển tư tưởng Phật giáo (xem trang bên):

---

[4] Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, 2 tập (Bibliotheo Buddhica Vol. XXVI). Leningrad, 1932; Vol. I, p. 14.

[5] Vô Trước (Asaṅga) 無著 khoảng 410 – 500 TL.; Thế Thân (Vasubandhu) 世親 khoảng 420 – 500 TL.

[6] Long Thọ (Nāgārjuna) 龍樹 khoảng 100 – 200 TL. Xem cột 4 biểu đồ sau đây.

[7] Ha-lê-bạt-ma (Harivarman) 訶梨跋摩, dịch: Sư Tử Khải 師子鎧 khoảng 250 – 350 TL. Xem cột 2 biểu đồ kèm theo.

(1) THỰC TẠI LUẬN Tiểu thừa ***Sarvāstivāda*** *Thuyết nhất thiết hữu bộ* Chủ trương tất cả đều hiện thực tồn tại.	(2)HƯ VÔ LUẬN Tiểu thừa ***Satyasiddhi*** *Thành thật tông* Chủ trương chân lý đạt được bằng phủ định nghịch đề.	(3) DUY TÂM LUẬN Bán Đại thừa ***Vijñaptimātra*** Chủ trương duy chỉ tâm thức tồn tại.	(4) PHỦ ĐỊNH LUẬN Đại thừa Không luận ***Mādhyamika*** Chủ trương đạt được chân lý bằng phủ định biện chứng
Pudgala-śūnyatā Nhân không (Không tồn tại cá thể con người)	*Sarvadharmaśūnyatā* Nhất thiết pháp không (Tâm và vật không thực hữu)	*Bāhya-artha-śūnyatā* Phủ nhận thực tại ngoại giới.	*Sarvadharmaśūnyatā* Phủ nhận thực tính của tất cả tâm-vật và tất cả chấp thủ của chúng sinh; chỉ bằng phủ định biện chứng (phủ định của phủ định) mới nhận thức được Trung đạo "cao nhất"
Học thuyết về hữu thể (Ens).	Học thuyết về vô thể (Non-ens)	Học thuyết Hữu thể và Vô thể (Ens, Non-ens)	Học thuyết phi Hữu thể, phi Vô thể
Trung đạo là đường hướng lý tưởng trong đời sống thực tiễn; không lạc quan, cũng không bi quan.	Trung đạo hay Chân lý đạt được do thừa nhận tính vô thể, khônng tồn tại cá thể (*pudgala*) cũng không tồn tại tâm và vật (*dharma*). Tất cả đều quy về Niết-bàn. Hư vô luận đối lập Thực tại luận.	Trung đạo là không phủ nhận thực tại của vạn hữu mặc dù ngoại giới không thực hiện hữu; cũng không phủ nhân tính bất thực của vạn hữu dù duy chỉ tâm thức là thực hữu.	Trung đạo đạtđược hoặc bằng phủ định của bát bất hoặc bằng phủ định của tứ cú.
Vasubandhu (k. 420 – 500 TL.)	Harivarman (k.250-350 TL.); bản dịch Hán 407 TL.	Vasubandhu (k.42 0 – 500 TL.)	Nāgārjuna (k. 100 – 200TL.)

Theo đồ biểu của tôi, Nāgārjuna (Long Thọ), triết gia sớm nhất của triết học Phật giáo, được đặt sau Harivarman và Vasubandhu, như có thể thấy trong bảng. Tuy nhiên, khi cần đặt sự phát triển của các ý niệm vào một mẫu thức giản đơn, thì sự không nhất trí như thế không thể tránh. Ở Trung hoa, khi một giảng sư dấn thân vào những nghiên cứu triết học, ông thường không mấy lưu tâm khía cạnh lịch sử của các quan niệm, mà đi thẳng vào tư biện của thứ triết học nào hấp dẫn ông. Vì vậy, không ích lợi gì nhiều khi nghiên cứu các quan niệm Phật học theo tiến trình lịch sử.

2. PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ TRUNG HOA

Lịch sử các hoạt động của Phật giáo tại Trung hoa bao quát trong khoảng 1.200 năm (67-1271 stl.), và trên thực tế, được đồng nhất với lịch sử phiên dịch Phật điển Trung hoa. Trong khoảng thời gian này, 173 vị sư Ấn độ và Trung hoa đã dâng hiến trọn đời cho công cuộc phiên dịch công phu, và kết quả là văn hiến vĩ đại của Hán dịch Đại Tạng Kinh.

Những nghiên cứu tường tận về các bản kinh dịch này được tiếp nối và nhiều học phái về tư tưởng hay hệ phái tôn giáo được thành lập. Chúng ta có thể trích ra những tông phái đáng chú ý nhất (trong số mười bốn tông phái tất cả) cho mục đích ở đây. Hầu hết các phái này đã được truyền vào Nhật bản. Nhưng chúng ta không phải bận tâm tường thuật chi li ở đây, vì sẽ trở lại vấn đề này khi tìm hiểu triết thuyết của mỗi phái.

Tuy nhiên, cần nhớ rằng, đời Tùy (518-618) và đời Đường (618-907) là thời kỳ mà các tông môn phái biệt được kiện toàn; và các học phái này được thiết lập hay khởi sáng thời đại trước đó do các nhân vật tài năng từng phiên dịch hay giới thiệu các bản văn. Vậy bây giờ, chúng ta khảo sát danh

sách các tông phái này được thiết lập và kiện toàn trên đất Trung hoa. Danh sách này chỉ rõ sự phát triển rộng lớn và sự hệ thống hoá Phật giáo tại Trung hoa.

DANH SÁCH CÁC TÔNG PHÁI TRUNG HOA[8]

Tây Tấn 265-317	A. Sáng lập [trước Tùy & Đường, 67-581] 1. Tì-đàm tông [Abhidharma] Hinayana Hữu tông Dịch: Sanghadeva [383-390] 2. **Thành thật tông** [Satyasiddhi]	B. Hoàn thiện [trong thời Tùy & Đường, 581-907]
Đông Tấn 317-420	Hinayana Sautranta Không tông Dịch: Kumarajiva [417-417] 3. **Tam luận tông**........ [Mādhyamika] Mahayana Chủ nghĩa phủ định Sáng lập: Tăng Triệu, môn đệ của La-thập, dịch khoảng 384-414. 4. **Luật tông** [Vinaya] Hinayana Sáng lập: Huệ Quang, môn đệ của La-thập, dịch khoảng 402-421.	Tam luận tông Mādhyamika Chủ nghĩa phủ định, được hệ thống hóa bởi Cát Tạng, 549-623 Luật tông Luật Dharmagupta Hoàn thiện bởi Đạo Tuyên 596-667.
Bắc Lương	5. Niết bàn tông Mahayana	11. Thiên Thai tông Mahayana

[8] Những tông được in đậm có truyền vào Nhật bản.

397-439	Tánh tông Dịch: Dharmaraksa [423]	[Pundarika, Pháp hoa] Tướng tông, hoàn thiện bởi Trí Khải, 531-597.
Bắc Ngụy 386-535	6. Địa luận tông [Dabhumi] Mahayana	**12. Hoa Nghiêm tông** Avatamsaka Mahayana
Đông Ngụy 386-535	Duy tâm luận Dịch: Bodhiruci [kh 508]	Toàn thể luận, hoàn thiện bởi Pháp Tạng
Tây Ngụy 535-557	7. **Tịnh độ tông**........ [Sukhavati] Mahayana Tín tông Dịch: Bodhiruci [kh 529] Lập: Đàm Loan, 467-524.	**[7]. Tịnh độ tông** [Sukhavati] Mahayana Tín tông Chủ nghĩa sùng tín A-di-đà hoàn thiện bởi Thiện Đạo.
Nam Lương 502-557	8. **Thiền tông** [Dhyana] Mahayana Quán tông Sáng lập: Bodhidharma khoảng 470-534.	**[8] Thiền tông** Mahayana. Quán tông Hệ thống tư duy phát triển bởi Huệ Năng [638-713], Bắc phái, và bởi Thần Tú [605-706], Nam phái.
Trần 557-589	9. Nhiếp luận tông [Mahayanasangraha] Mahayana Duy tâm luận Dịch: Paramartha, kh. 563	**13. Pháp tướng tông** [Vijnaptimatra] Bán đại thừa Duy tâm luận Phiên dịch và hoàn thiện bởi Huyền Trang và đồ đệ Khuy Cơ [632-682].
	10. **Câu-xá tông** [Abhidharmakosa] Hinayana Thực hữu (Realistic) Như mục 1 ở trên Dịch: Paramartha, 563-567	Câu-xá tông Thuyết Thực hữu Kosa được truyền dịch bởi Huyền Trang, hoàn thiện Khuy Cơ.
		14. **Chân ngôn tông** [Mantrayana] Mahayana Mật tông

Truyền bởi Subhakarasimha 637-735; Vajrabodhi 663-723; Amoghavajra 705-774.

Trong những tông phái này, có mười tông (2, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14) đã được truyền sang Nhật bản; nhưng Câu-xá (10), Thành Thật (2) và Tam Luận (3) không được xem như những tông phái hành trì mà chỉ được duy trì nhằm mục đích đào luyện và chuẩn bị tâm trí Phật học cho suy luận và phê phán cao hơn mà thôi.

3. NHẬT BẢN, MÔI TRƯỜNG CỦA ĐẠI THỪA PHẬT GIÁO

Phật giáo chính thức du nhập Nhật bản năm 552 qua ngã Bách tế,[9] một vương quốc thuộc Cao-ly (Korea), nhưng 30 năm trước đó, tượng Phật đã được mang vào Nhật rồi. Năm 594, Thánh Đức Thái tử[10] (Shôtoku Taishi; 574-622) tuyên bố Phật giáo là quốc giáo.

Phật giáo lúc đó chưa phân biệt tông phái mặc dầu giữa Đại thừa và Tiểu thừa đã có sự khác biệt rõ rệt. Thái tử đã chuyên chú vào công cuộc khảo cứu Đại thừa và đã từng viết các sớ giải về ba quyển kinh thuộc Đại thừa.[11] Tiếng tăm của các bản chú giải xuất sắc này lan ra đến nước ngoài

---

[9] Paikche 百濟

[10] 聖德太子

[11] *Thắng man kinh nghĩa sớ* 勝鬘經義疏 1 quyển, AD. 609-611, Taishô 56, No. 2185; *Duy-ma-kinh nghĩa sớ*, 維摩經義疏, 5 quyển, AD. 612-613, Taishô 56, No 2186; *Pháp hoa nghĩa sớ* 法華義疏 4 quyển, AD. 614-615, Taishô 56, No 2187. (TS)

và một bộ đã được một học giả Trung hoa chọn làm chủ đề cho các sớ giải về sau.[12]

Chúng ta có thể biết được đặc điểm của Đại thừa theo Thái tử qua các bản kinh mà ngài đã lựa chọn. Trước hết là kinh *Diệu Pháp Liên Hoa* thuộc giáo lý Nhất thừa (Ekayāna). Thứ hai là *Bất tư nghị Giải thoát kinh,*[13] do một vị tại gia Bồ-tát ở thành Tỳ-da-ly (Vaisali) tên là Duy-ma-cật (Vimalakīrti) thuyết. Và thứ ba là kinh *Thắng Man*[14] do một vị nữ tại gia Bồ-tát là Thắng Man phu nhân (Śrīmālā) ở thành A-du-xà (Ayodhyā) thuyết.[15] Tư tưởng chính yếu của thời kỳ chưa phân biệt tông phái này là Đại thừa giáo, như đã được diễn tả trong ba bộ kinh đó. Quan niệm này đã vẫn còn là đặc điểm nổi bật của Phật giáo suốt trong lịch sử Phật giáo Nhật bản.

4. HỆ THỐNG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO NHẬT BẢN.

Để diễn tả toàn bộ Phật giáo, như tôi đã nhấn mạnh ở trên, tốt hơn hết là trình bày theo sự phát triển triết lý của nó. Để

---

[12] Tác giả muốn nói đến bộ *Thắng man nghĩa sớ* được Minh Không mang về Trung quốc. (TS)

[13] Tên tiếng Anh của tác giả *Discourse on the Ultimate Truth (Diễn thuyết về Chân lý tối hậu),* dịch ý theo gợi ý "pháp môn bất khả tư nghị." Kinh này có ba bản dịch khác nhau: 1. *Phật thuyết Duy-ma-cật kinh* 佛說維摩詰經, Ngô Chi Khiêm dịch (Taishô XIV No.474); 2. *Duy-ma-cật sở thuyết kinh* 維摩詰所說經, Cưu-ma-la-thập dịch (Taishô 14 No. 475 No. 475); 3. *Thuyết Vô cấu xưng kinh* 說無垢稱經, Huyền Tráng dịch (Taishô XIV No 476). (TS)

[14] Tên tiếng Anh theo tác giả*: Earnest Resolve (Quyết định nghiêm túc);* của từ "Sư tử hống" vốn được hiểu là "quyết định thuyết." (TS)

[15] *Saddharma-puṇḍarika* 妙法蓮華經, Taishô 9 No 262; *Vimalakīrti-nirdeśa* 維摩詰所說經, Taishô 14 No. 475; *Śrīmālādevī-siṃhanāda* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經, Taishô 14 No. 353.

cho rõ ràng, tôi sẽ sắp các tông phái theo hai tiêu đề: các tông phái thuộc Duy lý luận phủ định (Negative Rationalism) tức là hệ Tôn giáo của Suy lý biện chứng (Dialectic Investigation), và các tông phái thuộc Trực giác luận nội quan (introspective intuitionism) tức là hệ Tôn giáo của Kinh nghiệm tư duy (Religion of Meditative Experience).

Ai cũng biết rằng Phật giáo chú trọng ba môn học (tam học, *tissraḥ śikṣāḥ*): Tăng thượng Giới, Tăng thượng Tâm và Tăng thượng Tuệ. Nghĩa là, nếu không trì giới thì tâm không định; tâm không định thì không phát tuệ. Định ở đây bao gồm những kết quả vừa tư duy phân tích, vừa trực giác quán chiếu. Tiếp đó, Phật giáo dạy hành giả, khi hội đủ năng lực, tiến vào ba đường hướng (đạo: *mārga*) là Kiến đạo (Life-View, quan điểm sống), Tu đạo (Life-Culture, tu dưỡng sống) và Vô học đạo (Realization of Life-Ideal, Thể nghiệm Lý tưởng sống).[16] Nói cách khác, nếu không có quan điểm chân chính về đời sống thì sẽ không có sự tu dưỡng, và nếu không có sự tu dưỡng chính đáng thì sẽ không có sự thể nghiệm đời sống. Sự tu dưỡng ở đây lại có nghĩa là kết quả của suy tư chân chính.

Giáo pháp truyền thừa của Phật có hai phần là Chính lý (*nyāya*, suy lý đúng) và Chính định (*dhyāna*, tư duy đúng). Một bộ phận các tông phái nghiêng về phương pháp thứ nhất, ở đây, tôi xếp vào hệ Duy lý luận phủ định. Cũng có

---

[16] Quá trình tu chứng: 1. Kiến đạo (*darśana-mārga*), giai đoạn trực nhận bốn Thánh đế; tương đương Dự lưu hướng. 2. Tu đạo (*bhāvana-mārga*), giai đoạn tu tập; tương đương Dự lưu quả cho đến A-la-hán hướng. 3. Vô học đạo (*aśaikṣa-mārga*), giai đoạn cứu cánh, tương đương quả vị A-la-hán. TS

thể nói, nếu sắp Thực tại luận vào trong hệ Duy lý luận phủ định này là điều sai lầm. Tuy nhiên, nếu chúng ta thấy rằng hệ này duy trì giáo nghĩa Vô ngã, Vô thường, Khổ và Sát-na biến diệt của đời sống, thì ta không thể giả định quá đáng về những sắc thái tích cực của nó. Về các tông phái còn lại, không cần thiết phải giải thích.

Hệ các tông phái khác tôi xếp vào chủ nghĩa Trực giác quán chiếu, vì tất cả các tông này được giảng thuyết tùy thuận theo kết quả hoạt động tư duy hay quán chiếu của tâm, chứ không phải bằng suy luận biện chứng, hay tri giác đơn thuần của các giác quan.[17]. Các tông phái trực quán này lại được chia làm hai loại: Đốn (Undifferentiative, không phân cấp) và Tiệm (Differentiative, có phân cấp).

Theo ý tôi, Phật giáo có thể được phân loại như sau:

I

CÁC TÔNG PHÁI THUỘC PHỦ ĐỊNH DUY LÝ LUẬN[18]

1. Thực tại luận (Realism, Nhất thiết hữu bộ: Sarvāstivāda, A-tì-đàm tông: Abhidharmika): Abhi-dharmakośa (*A-tì đạt-ma* câu-xá), Câu-xá tông 俱舍宗 [Hữu tông].

2. Hư vô luận (Nihilism, Nhất thiết không tông: Sarvaśūnyavāda; Kinh lượng bộ: Sautrāntika), Thành thật tông 成實宗 [Không tông].

[17] *Introspective Intuitionism*, chủ nghĩa trực giác nội quan, dịch ý của từ “Quán tông” đối lập với “Giáo tông.” TS

[18] Chỉ Giáo tông. TS

3. *Duy tâm luận* (Idealism, Duy thức tông: Vijñaptimātravāda), Du-già hay Pháp tướng tông 法相宗 [Hữu-Không tông].

4. *Phủ định luận* (Nhất thiết không tông: Sarvaśūynavāda): Trung quán hay Tam luận tông 三論宗 [Phi Hữu phi Không tông].

II

CÁC TÔNG PHÁI THUỘC NỘI QUÁN TRỰC GIÁC LUẬN[19]

A. Trực giác vô phân biệt (đốn giáo)[20]

5. *Viên giáo*:[21] Hoa Nghiêm tông 華嚴宗.

6. *Tướng tông*:[22] (Pháp Hoa, Nhất thừa giáo): Thiên thai tông 天台宗 hay Pháp hoa tông 法華宗.

7. *Mật giáo* (Mantra): Chân ngôn tông 真言宗.

8. *Thiền tông* (Dhyāna), chia làm 4 chi phái:

a) Tông Lâm Tế (Rinzai) 臨濟宗 thiết lập bởi Vinh Tây 榮西(Eisai, 1141-1215).

b) Tông Tào động 曹洞宗 (Sôtô) do Đạo Nguyên 導元 (Dôgen).

c) Tông Phổ hóa 普化宗 (Fuke) do Giác Tâm 覺心 (Kakushin), thành lập năm 1255, diệt năm 1868.

---

[19] Chỉ Quán tông. TS

[20] Đốn, hay viên đốn. TS

[21] Totalism: chủ nghĩa toàn thể.

[22] Phenomenology: hiện tượng luận.

d) Tông Huỳnh Bá 黃 檗 宗 (Ôbaku),do Ẩn Nguyên 隱元 (Ingen, 1592-1673).

B. Trực giác phân cấp (tiệm giáo)

9. Sùng tín Di-đà (Sukhavati): Tịnh độ tông , chia làm 4 chi phái:

a) Tịnh độ tông 淨土宗 (Jôdo) do Pháp Nhiên 法然 (Hônen, 1133-1212) lập.

b) Chân tông 真宗 (Shin) do Thân Loan 親鸞 (Shinran, 1173-1262).

c) Dung thông niệm Phật tông 融通念佛宗 (Yùzùnembutsu) do Lương Nhẫn 良忍. (Ryonin, 1071 – 1132) lập.

d) Thời tông 時宗(Ji) do Nhất Biến 一遍(Ippen, 1239-1289) lập.

10. Nhật Liên tông 日蓮宗 do Nhật Liên 日蓮(Nichiren, 1222-1282) lập.

11. Luật tông tức Tân Luật tông 新律宗 (Ritsu) do Duệ Tôn 叡尊(Eison, 1201-1290) lập.

CHƯƠNG II
BỐI CẢNH ẤN ĐỘ

1. PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ.

Đức Phật có thể, hay không thể đã là "người A-ri-en vĩ đại nhất của tất cả người A-ri-en" hoặc là "triết gia vĩ đại của tất cả triết gia", như một số người thường gọi Ngài. Thật khó mà xác định một con người như đức Phật, một người hoàn toàn khác biệt với những triết gia và đạo sĩ Ấn đương thời lại đã có thể xuất hiện ở đấy, vì Ngài đã hoàn toàn chối bỏ tất cả những thần linh của truyền thống, những đức tin tôn giáo, những định chế và những tập tục của thời bấy giờ.

Khi những người A-ri-en đã chinh phục Ấn độ, họ tiến dần xuống miền Nam theo hành khúc chiến thắng cho đến khi bước vào vùng nhiệt đới. Rồi vì khí hậu quá nóng nực, họ quyết lựa chọn nơi cư ngụ trong những khu rừng mát mẻ ở Hắc sơn, một dãy núi tương đối nhỏ hơn nằm dọc theo chân Hy mã lạp sơn cao ngất. Dần dần, họ xem rừng núi như là nơi ẩn cư lý tưởng và bấy giờ họ có tập quán suy tư với Hy mã lạp sơn to lớn như là đối tượng cho những tư tưởng của mình, vì đó là Hy mã lạp sơn đời đời hùng vĩ, đời đời bất khả xâm phạm. Từ sáng đến tối tuyết rạng màu rực rỡ như được ánh mặt trời chiếu soi; mùa đông, các tảng băng đóng dày trên các thung lũng, nhưng đến mùa hạ, những tảng băng này tan giá chảy dài theo thung lũng ngoằn ngoèo trông như con rồng bắt đầu sống dậy sau một năm yên ngủ. Sau cùng, dân A-ri-en, sau khi đã chinh phục Ấn độ bằng vũ lực, nay lại hoàn toàn bị chinh phục bởi ảnh hưởng huyền bí của Thiên nhiên.

Nói một cách vắn tắt, Bà-la-môn giáo (Brahmanism), tôn giáo xưa nhất của Ấn độ, là phiếm thần giáo với Phạm Thiên (Brahman, nguyên lý vĩnh cữu, tuyệt đối, bất biến) như là nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ. Biểu hiện của Phạm thiên này thỉnh thoảng được nhân cách hóa và gọi là Thần Phạm thiên (Thượng đế hay Đại ngã). Mỗi một sinh thể đều có một Tiểu Ngã (*ātman*). Brahman và Ātman là một và cùng bản thể. Vì vậy, Bà-la-môn giáo là một cố gắng đi tìm nguyên lý tối hậu, tức Brahman, bằng cách nghiên tầm Tiểu ngã là Ātman.

Đức Phật chối bỏ sự hiện hữu của Đại Ngã và Tiểu ngã, và thiết lập một giáo lý mới là vô ngã (*anātman*), theo đó, ngài tuyên bố rằng mọi vật đều biến đổi và không thể lý chứng được một nguyên lý bất biến tuyệt đối hay cái ngã vĩnh cửu được.

Có thể nói rằng văn minh Ấn độ là một nền văn minh Rừng Núi. Tôn giáo, triết lý, văn chương đều được phát xuất từ rừng núi. Nền giáo dục được giảng dạy trong những rừng núi âm u huyền bí. Âm nhạc, y học và các ngành văn học khác thảy đều được vun bồi ở rừng núi mà không có trường hợp ngoại lệ nào.

Như vậy, thì những lý thuyết cho rằng đời sống thành thị tạo nên văn minh; hay nguồn gốc của văn minh là sự chiến thắng của con người trước thiên nhiên, đều không được chấp nhận ở Ấn độ. Dân tộc Ấn độ tin tưởng rằng cuộc tranh sống là một trở ngại cho công việc nâng cao văn hóa. Với họ, văn minh có nghĩa là sự thể nhập của con người vào Thiên nhiên, do đó đời sống thành thị chỉ là một địa vực nuôi dưỡng tội ác mà thôi.

Bà-la-môn giáo, nền triết học Ấn độ, và Phật giáo, cả hai đều có thể được xem như là sản phẩm của "tu dưỡng tự ngã" thuận theo Thiên nhiên.[1] Kết quả của tập quán suy tư ngày đêm kính cẩn trước Thiên nhiên đó gọi là du-già (*yoga*, tập trung tư tưởng) theo Bà-la-môn, và thiền na (*dhyāna*, tĩnh lự) hay thiền (*zen*) trong Phật giáo. Có thể là một chi phái trong Bà-la-môn giáo không cần đến *yoga* nhưng trong Phật giáo không có một chi phái nào có thể thành lập mà không có thiền. Hiện tại, có một vài tông phái Phật giáo không tập thiền thường nhật, nhưng chắc chắn là chúng vẫn bắt nguồn từ thiền. Điều này đúng cho cả Tiểu thừa và Đại thừa. Chẳng hạn như Tam học (*triśikṣa*) của Phật giáo là giới, định và huệ và một trong sáu Ba-la-mật (*pāramitā*) là Thiền. Không có Thiền thì không thể đạt được Phật tri kiến. Đối với Phật giáo, hành động đúng là suy tư sâu.

2. ĐỨC PHẬT, TƯ TƯỞNG GIA UYÊN THÂM

Đức Phật (khoảng 566-468 ttl.) không thỏa mãn với những quan điểm của các tư tưởng gia đương thời. Số người nhìn cuộc sống trên thế gian này bằng cặp mắt lạc quan thì quên rằng những thất bại và thất vọng còn đang chờ. Một số nhìn đời bi quan thống khổ, có thể được dung thứ khi nào họ chỉ đơn giản cảm thấy không thích cuộc đời, nhưng khi họ bắt đầu bỏ cuộc sống vô vọng đó để thử tìm ẩn trú vào một cuộc đời tốt đẹp hơn bằng cách khổ hạnh ép xác thì họ đáng

---

[1] *Anātman*, vô ngã, phủ nhận tự ngã như là bản thể hay thực thể thường hằng. Nhưng, Phật giáo quan niệm tự ngã như là một tổ hợp của tâm và vật biến chuyển liên tục. "Ngã" này được hoàn thiện bằng tu dưỡng. Do đây là ý nghĩa của từ "self-culture" (tu dưỡng tự ngã) hay "self-creation" (sáng tạo tự ngã).

bị khinh tởm. Đức Phật dạy rằng cả hai cực đoan hưởng lạc và khổ hạnh phải tránh xa và trung đạo mới là con đường lý tưởng để theo. Điều đó không có nghĩa là chỉ cần xa lánh hai thái cực và đi theo trung đạo như là con đường duy nhất còn lại để trốn chạy cuộc đời. Mà đúng hơn là ta phải siêu việt chúng, chứ không phải chạy trốn một cách đơn giản cả hai cực đoan ấy.

Tóm lại, giáo lý của đức Phật dựa trên quan điểm "như thực tri kiến". Điều đó có nghĩa là ta phải biết những sự kiện chân thực chung quanh cuộc sống trần gian của ta, nhìn nó mà không biện giải, và hằng ngày tu chỉnh đạo đức cho cuộc sống tùy theo tri kiến ấy.

Quan niệm rằng thế gian này không có gì ngoài sự đau khổ - cho đến hạnh phúc rồi cũng phải chung kết trong đau khổ - một trong những định đề của Phật giáo. Người ta có thể cho rằng ý niệm đó, xem đời là khổ, không gì khác hơn là bi quan. Thật là không đúng. Quan điểm đó như thế này: trong đời sống hiện tại vừa có hạnh phúc vừa có đau khổ. Thật là nông cạn mới nghĩ rằng thế giới này toàn là hạnh phúc. Cái mà người ta xem là lạc thú, nó sẽ gây đau khổ khi lạc thú chấm dứt. Nói cách khác, khổ đau đã nằm ẩn trong khoái lạc rồi. Vì vậy, phải nhìn cuộc đời như là một tràng tiếp nối khổ đau. Như vậy không nên than thở về điều đó. Nếu ai không biết rằng hạnh phúc là mầm đau khổ, họ sẽ vô cùng chán nản khi đau khổ hiện đến. Đức Phật dạy rằng chúng ta nên nhận thức đau khổ là đau khổ, chấp nhận nó như thực kiến và chống lại nó. Từ đó, đức Phật nhấn mạnh đến chuyên cần, tinh tấn và nhẫn nhục. Nhẫn nhục là một trong Lục độ. Nói vắn tắt, trong cuộc sống có cả khoái lạc và đau khổ, nhưng ta không được chán nản khi đau khổ đến, cũng như không được sa đọa khi hạnh phúc đến. Cả

hai, khoái lạc và đau khổ đều phải được chúng ta dè dặt và chống lại với tận cùng sức lực của ta. Vì lẽ đó mà tinh tấn được kể trong Lục độ.

Trung đạo không có nghĩa là chối từ cuộc sống mà là bước vào cuộc sống và do đó không có nghĩa là trở thành nô lệ cuộc sống.

Quan điểm của đức Phật về thực tại đó càng ngày càng phát triển và trở thành triết lý của đạo Phật. Thể hiện điều đó trong cuộc sống thực tế của con người, đó là khía cạnh tôn giáo của đạo Phật.

Ngoài đạo Phật ra, vẫn có nhiều tư tưởng gia cố gắng thiết lập tư tưởng của họ trên phương diện lạc quan hay bi quan. Ngay cả trước thời đức Phật cũng đã có hai luồng tư tưởng đó rồi. Tư tưởng lạc quan phát triển thành những chủ nghĩa duy nhiên, khoái lạc, duy vật, cơ giới… Vào thời đức Phật, chủ nghĩa duy vật còn mạnh hơn là chúng ta thấy bây giờ. Phái bi quan phát triển theo đường hướng mà chúng ta có thể nói là có tính tôn giáo hơn. Họ lý luận rằng vì cơ thể chúng ta (thân thể và tinh thần) là bất toàn, chúng ta cần phải chiến thắng nó bằng cách ép xác để có thể được sinh vào cõi thiên đường ở kiếp sau. Từ đó, họ phát minh nên nhiều phương cách khắc kỷ và tu tập theo. Đức Phật đã từng chối bỏ lối tu này.

Bởi vì quan điểm của đức Phật đối với bi quan và lạc quan rất sáng tỏ nên chẳng có người nào trong Phật giáo mà lại đi lạc theo chủ nghĩa duy vật hay lối tu ép xác cả. Tóm lại, hai thái cực lạc quan và bi quan đều bị chặn đứng bởi học thuyết trung đạo của đức Phật. Như vậy, Phật giáo là phác đồ chống lại mọi sự xâm lăng của cả hai chủ nghĩa duy vật và khổ hạnh.

3. TỰ NGÃ LÀ GÌ ?

Đức Phật xem thế giới này là thế giới của khổ đau, và dạy những phương pháp đối trị nó. Vậy, cái do đâu khiến thế giới này toàn khổ đau? Lý do đầu tiên, như đức Phật đã dạy, là các pháp đều vô ngã, nghĩa là vạn vật - hữu tình hay vô tình - tất cả không có cái mà chúng ta có thể gọi là bản ngã hay thực thể. Ta thử khảo sát con người. Một người không thể xem hạch nhân hay hồn của y là một thực ngã. Y hiện hữu, nhưng không thể nào nắm được cái thực thể của y, không thể tìm thấy được hạch nhân của y, bởi vì hiện hữu của con người không gì ngoài cái "hiện hữu tùy thuộc vào một tràng nhân duyên". Mọi vật hiện hữu đều là vì nhân duyên, và nó sẽ tan biến khi những tác dụng của tràng nhân duyên đó chấm dứt.

Những làn sóng trên mặt nước quả là hiện hữu, nhưng có thể gọi mỗi làn sóng đều có tự ngã không? Sóng chỉ có khi mà gió lay động. Mỗi làn sóng đều có riêng đặc tính tùy theo sự phối hợp của những nhân duyên, cường độ của gió và những chuyển động, phương hướng của gió... Nhưng khi mà những tác dụng của những nhân duyên đó chấm dứt, sóng sẽ không còn nữa. Cũng vậy, không thể nào có cái ngã biệt lập với nhân duyên được.

Khi con người còn là một hiện hữu tùy thuộc một tràng nhân duyên thì, nếu y cố gắng trì giữ lấy chính mình và nhìn mọi vật quanh mình từ quan điểm độc tôn ngã là một điều thật vô lý. Mọi người phải từ bỏ cái ngã của mình, cố gắng giúp đỡ kẻ khác và phải nhận thức cái hiện hữu cộng đồng, vì không thể nào con người hoàn toàn hiện hữu độc lập được.

Nếu mọi vật đều hiện hữu tùy thuộc vào tràng nhân duyên thì cái hiện hữu đó cũng chỉ là một hiện hữu tùy thuộc điều kiện mà thôi; không có một vật nào trong vũ trụ này có thể trường tồn hay biệt lập. Do đó, đức Phật dạy rằng vô ngã là yếu tính của vạn vật và từ đó tất yếu dẫn đến một lý thuyết nữa là vạn vật đều vô thường (*anitya*).

Hầu hết mọi người đều dốc năng lượng vào việc bảo tồn hiện hữu và những tư hữu của mình. Nhưng thực ra, không thể nào tìm được hạch nhân cho hiện hữu của họ, cũng không thể bảo tồn nó đời đời. Không vật nào là không biến chuyển ngay cả trong một sát-na. Không những nó bất ổn trong tương quan với không gian mà nó cũng bất ổn trong tương quan với thời gian nữa. Nếu ta có thể tìm được một thế giới không có không gian và thời gian, thế giới đó mới thật là thế giới tự do chân thật, tức là Niết bàn (*Nirvāṇa*).

Nếu, như những nhà vật lý hiện đại xác nhận, không gian thì gấp khúc và thời gian thì tương đối, thế giới của không gian thời gian này là cái tù ngục mà chúng ta không thể nào thoát ra được - chúng ta đã bị buộc chặt trong vòng nhân quả rồi vậy.

Khi nào con người chưa tìm được cái thế giới không bị hạn cuộc bởi thời gian và không gian, con người vẫn còn phải là một tạo vật khổ đau.

Quả quyết rằng con người có thể đạt đến một trạng thái như thế, không bị cục hạn trong thời gian và không gian, đó là thông điệp của Phật giáo.

Lẽ dĩ nhiên không có gì có thể được xem như là không gian vô hạn và thời gian vô cùng. Ngay cả khoa học vật lý ngày nay cũng không thừa nhận tính vô hạn của thời-không. Tuy nhiên, Phật đã xướng thuyết về lý tưởng Niết bàn (tịch

diệt), theo nguyên tắc vô thường và vô ngã. *Niết Bàn có nghĩa là hủy diệt sinh tử, hủy diệt thế giới dục vọng, hủy diệt những điều kiện thời-không*. Sau hết, Niết bàn có nghĩa là cảnh giới của giải thoát viên mãn.

Vô ngã (không có cái bất biến), *vô thường* (không có cái trường tồn) là trạng huống thật sự của hiện hữu của chúng ta. Niết bàn, theo nghĩa tiêu cực là hủy diệt, theo tích cực là tròn đầy, là lý tưởng của chúng ta, ấy là giải thoát trọn vẹn.

4. LÝ TƯỞNG CỦA PHẬT GIÁO

Đoàn thể đặc biệt do Phật lập nên gọi là Thánh Chúng (*Ārya saṅgha*), với chủ đích đó là cái nôi của những con người cao quí. Vì truyền thống Bà-la-môn đã được thiết lập kiên cố, nên giai cấp bấy giờ đã được phân chia thật là rõ rệt. Bởi lẽ đó, đức Phật luôn luôn xác nhận rằng trong hàng Tăng chúng của Ngài không có phân biệt giữa Bà-la-môn (đạo sĩ) và võ tướng, hay giữa chủ và tớ. Ai đã được nhận vào hàng Tăng chúng đều cơ hội học hỏi và tu tập như nhau.

Để chống lại tính tự cao của giống dân A-ri-a và chống lại cách giống dân này đã mệnh danh cho những thổ dân hay những người di cư thời cổ đại, tức những người không phải là A-ri-a (*anārya*) là hạ tiện, đức Phật thường dạy rằng

danh từ A-ri-en (*ārya*)[2] có nghĩa là cao quí và chúng ta không thể gọi một giai cấp nào là cao quí hay không cao quý được, bởi vì vẫn có những người hạ tiện trong cái giai cấp gọi là cao quý và đồng thời cũng có những người cao quý trong giai cấp hạ tiện. Khi chúng ta gọi cao quý hay đê tiện là chúng ta nói về một người nào đó chớ không thể cả toàn thể một giai cấp. Đây là vấn đề của tri thức hay trí tuệ chứ không phải vấn đề sinh ra ở giòng họ hay giai cấp nào. Do đó, chủ đích của đức Phật là tạo nên một người cao quý (*ārya-pudgala*: Thánh nhân), theo nghĩa một cuộc sống cao quý.

Thánh chúng (*Ārya saṅgha*) đã được thiết lập theo nghĩa đó. Thánh Pháp (*ārya-dharma*) và Thánh Luật (*ārya-vinaya*) được hình thành để cho những ai muốn trở thành cao quý. Con đường mà Thánh giả đi theo là con đường Thánh Đạo tám chi (*ārya-aṣṭāṅgika-mārga*) và cái sự thật mà Thánh giả tin theo là Bốn Thánh Đế (*catvari ārya-satyāni*). Sự viên mãn mà Thánh giả đạt tới là Bốn Thành Quả (*ārya phala*) và tài sản mà Thánh giả sở đắc là Bảy Thánh Giác Chi (*sapta ārya-dharma*). Đó toàn là những đức tính tinh thần cả. Người học Phật không nên đánh mất ý nghĩa của từ ngữ "thánh" này vốn được áp dụng cẩn thận

---

[2] Skt. *Ārya*, Pāli: *Ariya*, danh từ chỉ một chủng tộc, nhưng trong nguyên nghĩa, chỉ hạng người cao thượng hay cao quý, mà kinh Phật gọi là Thánh. Cf. DhA.ii. 396-8: Một ngư phủ ở một tụ lạc gần cổng bắc thành Sāvatthi. Đức Phật cùng các tỳ kheo đến nơi người ấy đang đánh cá rồi dừng lại gần đấy. Sau đó, Đức Phật lần lượt hỏi danh tính các tỳ kheo, và khi thấy người này cũng muốn được hỏi tên, Phật liền hỏi ông ta. Khi biết ông tên là *Ariya* (Thánh), Phật bảo ông không xứng đáng với tên ấy, vì một *Ariya* thật sự không bao giờ gây thương tổn chúng sinh. TS

vào mỗi điểm quan trọng trong giáo pháp của đức Phật. Đức Phật, như vậy, đã cố gắng làm cho sống lại ý nghĩa nguyên thủy của từ "*ārya* (thánh)" nơi cá tính con người trong cuộc sống thường nhật của đồ chúng.

Đức Phật có phải là một người A-ri-en hay không, chúng ta không thể nói được. Có người cho rằng ngài thuộc giống Indo-scythian, một số khác cho là người Indo-Sumerian. Vấn đề giòng giống không quan hệ đối với Ngài, là người mà tư tưởng siêu việt tất cả những phân biệt giai cấp và chủng tộc.

Lý tưởng mà Ngài dựng lên phải được nhận thức là hoàn toàn thuộc cá nhân. Là con một người, Ngài đã dạy con người trở thành con người toàn thiện, nghĩa là con người của giác ngộ viên mãn.

5. THÁNH ĐẾ LÀ GÌ ? ĐẠO LÀ GÌ ?

Đức Phật đã trình bày ý tưởng đó trong Bốn Thánh đế như sau:

1. Đời sống hoàn toàn là khổ,

2. Đau khổ đó có nguyên nhân,
(Hai chân lý trên mô tả hiện thực).

3. Nguyên nhân của đau khổ có thể bị hủy diệt,

4. Con đường để diệt khổ.
(Hai chân lý sau diễn đạt lý tưởng).

Bốn Thánh đế được Thánh giả hay những người đang tu tập trên con đường đi đến Niết bàn tin theo. (Chữ "thánh" ở đây - *ārya* hay *ariya* - trong Phật giáo bao gồm cả những

người còn đang tu tập hay những người đã đạt được thành quả)[3].

Và để giải thích Bốn Thánh đế, đức Phật đã dạy Thánh Đạo tám chi[4] mà Thánh giả tu tập theo:

1. Chính kiến
2. Chính tư duy
3. Chính ngữ
4. Chính nghiệp

(Chính tư duy, Chính ngữ và Chính nghiệp là những yếu tố nhân cách.)

5. Chính tinh tấn
6. Chính niệm
7. Chính mạng[5]

(Ba Chính này là những yếu tố của cuộc sống con người hay những khía cạnh sinh động của nhân cách.)

8. Chính định, là động lực đưa con người vượt qua mọi thế giới gồm Dục, Sắc, Vô sắc và Xuất thế để đi đến Niết bàn (*Pariṇirvāṇa*), tức là Phật địa hay Phật quả.

Thánh Đạo tám chi còn có thể được xem như là nền đạo đức học thực nghiệm của Phật giáo dùng để huấn luyện đức tính của con người trở nên cao đẹp hơn, đồng thời cũng là một con đường tôn giáo đưa con người đến giác ngộ, thành Phật.

Những cảnh giới đạt được do tu tập Thiền định

---

[3] Chỉ hàng Thánh giả hữu học và Thánh giả Vô học (A-la-hán). TS

[4] Bát Thánh đạo hay Tám chi Thánh đạo. Skt. *āryāṣṭāṅgamārgaḥ:* 1. *samyag-dṛṣṭi*, 2. *samyak-saṃkalpaḥ* , 3. *samyag-vāk* , 4. *samyak-karmātaḥ* , 5. *samyag-ājīvaḥ* , 6. *samyag-vyāyāma*, 7. *samyak- smṛtiḥ*, 8. *samyak-samādhiḥ.* TS

[5] Theo chuẩn, chính mạng ở trên chính tinh tấn. TS

Pháp giới định (*Dharmadhātu-samāpatti*) (Quán chiếu thể nhập nhập nguyên lý phổ biến, tức thế giới) Phật		V
Diệt định (*Nirodha-samāpatti*) A-la-hán (Arhat)		IV
Vô *Sắc* *Giới*	Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiên Naivasaṃjñānsaṃjñāyatanam)	III
	Vô sở hữu xứ thiên (*Ākiñcanyāyatanam*)	
	Thức vô biên xứ thiên (*Vijñānāntyāyatanam*)	
	Không vô biên xứ thiên (*Ākāsānantyāyatanam*)	
Sắc giới	Tứ thiền thiên	II
	Tam thiền thiên	
	Nhị thiền thiên	
	Sơ thiền thiên	
Dục giới: thế giới của các loài sinh động		I

Thánh Đạo tám chi không phải là tổ hợp của những con đường khác nhau, mà đó là con đường nhất trí. Con Đường của Trực Ngộ (*darśana-mārga*: kiến đạo) đưa thánh giả đến nơi viên mãn.

Giai đoạn thứ hai của con đường[6] này là con đường tu tập hay Tu Đạo (*bhāvana-mārga*) được diễn tả là Bảy Bồ đề phần[7] như sau:

---

[6] Đức Phật dạy có ba Đạo: kiến đạo, tu đạo, vô học đạo.

1. Trạch pháp: tư duy và khảo sát về thực tại.
2. Tinh tấn
3. Hỉ
4. Khinh an
5. Niệm
6. Định
7. Xả

Rồi bậc Thánh đi đến giai đoạn sau cùng, là con đường không còn gì để học hỏi nữa, Vô học đạo. Khi đó, kết quả mà hành giả hướng đến khi tu tập Bốn Thánh đế sẽ tự đến.

Ba giai đoạn trên hành giả phải trải qua khi tu tập Bốn Thánh đế. Giai đoạn đầu: Thánh đế được tu tập bằng cách thực hành Thánh Đạo tám chi, kế đến, Thánh đế được quan sát tinh tường bằng bảy Giác chi và cuối cùng là chứng nghiệm hoàn toàn bằng Vô học đạo.

Khi Thánh giả đạt đến giai đoạn cuối cùng này thì trở thành một vị A-la-hán (*Arahat*). Theo Tiểu thừa, đó là quả vị cao nhất của giác ngộ. Nhưng theo Đại thừa, A-la-hán chỉ mới giác ngộ được một phần mà thôi. Lý tưởng của đạo Phật là hoàn tất phẩm chất của một con người, hay là đưa con người tiến đến Phật quả bằng căn bản trí tuệ và giới hạnh (là nhân cách cao nhất). Đó là những đặc điểm của đạo Phật.

---

[7] Bảy Bồ-đề phần, cũng gọi là bảy Giác chi. Skt. *sapta bodhyāṅgāni*: 1. *dharma-pravicaya*, 2. *smṛti*, 3, *vīrya*, 4. *prīti*, 5. *praśrabdhi*, 6. *samādhi*, 7. *upekṣā*. TS.

CHƯƠNG III

NHỮNG NGUYÊN LÝ CĂN BẢN TRONG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

Theo thông lệ, cũng nên giải thích các nguyên lý tổng quát, chung cho tất cả các học phái của Phật giáo. Trong chương này, tôi sẽ không xét tới những học thuyết nào được đặt trên các nguyên lý cơ bản của các tông phái hiện hành ở Nhật bản, vì chúng ta sẽ khảo sát chi tiết khi nhắc đến nguyên lý tổng quát, đặc biệt chung cho hết thảy các tông phái Đại thừa:

a. Nguyên lý Duyên khởi
b. Nguyên lý Tất định và Bất định
c. Nguyên lý Tương đối
d. Nguyên lý Như thực
e. Nguyên lý Viên dung
f. Nguyên lý Giải thoát cứu cánh.

1. NGUYÊN LÝ DUYÊN KHỞI.

Phật giáo không coi trọng ý niệm về Nguyên lý Căn nhân hay Nguyên nhân Đệ nhất như ta thường thấy trong các hệ thống triết học khác; và cũng không bàn tới quan niệm về vũ trụ luận. Đương nhiên, một ngành triết học như thần học không phát triển trong Phật giáo. Đừng mong có cuộc thảo luận về thần học nơi một triết gia Phật giáo. Đối với vấn đề sáng thế, đạo Phật sẵn sàng chấp nhận bất cứ học thuyết nào mà khoa học có thể tiến triển, vì đạo Phật không thừa

nhận có một xung đột nào giữa tôn giáo[1] và khoa học.

Theo đạo Phật, nhân loại và các loài sinh động đều tự tạo, hoặc chủ động hoặc thụ động. Vũ trụ không phải là đồng tâm; nó là môi trường cộng tác của vạn hữu. Phật giáo không tin rằng vạn hữu đến từ một nguyên nhân độc nhất, nhưng cho rằng mọi vật nhất định phải được tạo thành ít nhất là hai nguyên.

Những sáng hóa hay biến thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian, từ quá khứ, hiện tại đến tương lai, như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là Mười hai khoen Duyên sinh hay Duyên khởi.[2] Vì các bộ phận này liên lập, chúng được gọi là Duyên khởi hay Chuỗi duyên sinh. Công thức như sau: *Cái này* có, *cái kia* có; *cái này* sinh, *cái kia* sinh. *Cái này* không, *cái kia* không; *cái này* diệt, *cái kia* diệt.

Có nhiều thuyết duyên khởi được thiết lập để giải thích hoàn hảo về vạn hữu và vạn tượng.

a. Nghiệp cảm duyên khởi[3]

Trong quá trình nhân quả, có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về Nghiệp cảm.

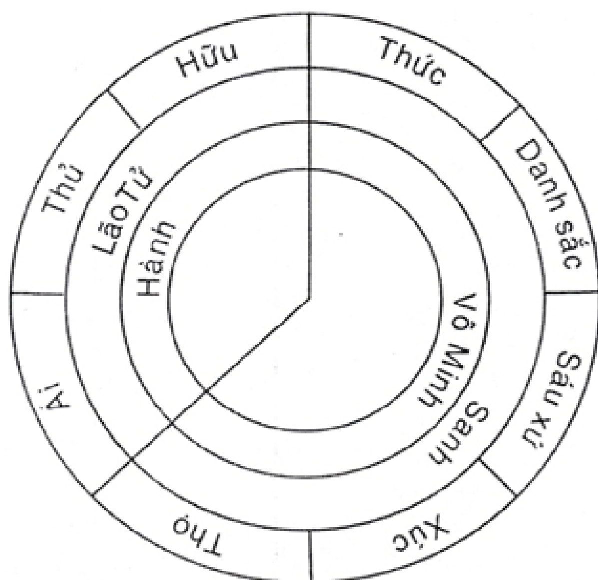
---

[1] Trong đạo Phật, tôn giáo được hiểu là sự ứng dụng thực tiễn của học thuyết triết lý, không xét đến các quan niệm như Thượng đế, sáng thế, và phán xét cuối cùng.

[2] 12 Nhân duyên, 12 Duyên sinh hay 12 chi Duyên khởi; Skt. *dvādaśāṅga pratītyasamutpādāḥ*. TS

[3] Từ gốc Sanskrit, *karma* (hành động) thường bị nhầm với quan niệm linh hồn và do đó khiến hiểu sai giáo lý của Phật. Karma đơn giản có nghĩa là hành động, và hành động có nghĩa là ảnh hưởng của nó. Ảnh hưởng này xác định đời sống tiếp theo.

Trong 12 chi duyên khởi, không thể nêu ra một chi nào để nói là nguyên nhân tối sơ. Bởi vì, cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục mà người ta gọi là Bánh xe Sinh hóa, hay bánh xe luân hồi. Theo thói quen, bánh xe sinh hóa được trình bày như sau:



Nguyên lý 12 chi Duyên khởi được giải thích như sau:

Người ta có thói quen coi thời gian như là tiến hành theo một đường thẳng từ quá khứ vô cùng ngang qua hiện tại đến vị lai vô tận. Thế nhưng, đạo Phật coi thời gian như là một vòng tròn không có khởi đầu, không có chấm dứt. Thời gian tương đối.

Một sinh vật chết đi không là chấm dứt; ngay đó, một đời sống khác bắt đầu trải qua một quá trình sống chết tương tợ, và cứ lặp lại như vậy thành một vòng tròn sinh hoá bất tận.

Theo đó, một sinh vật khi được nhìn trong liên hệ thời gian, nó tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định sinh vật đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và tiến hóa qua mười hai giai đoạn của đời sống. Phải hiểu toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể của chúng coi như là đang biểu hiện cho một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi một sinh vật được nhìn trong tương quan không gian, nó tạo thành một phức hợp gồm năm yếu tố. Bánh xe Sinh hóa là lối trình bày khá sáng sủa của quan điểm Phật giáo về một sinh vật trong liên hệ với thời gian và không gian.

Bánh xe Sinh hóa là một vòng tròn không khởi điểm, nhưng thông thường người ta trình bày nó bắt đầu từ vô minh (*avidyā*), một trạng thái vô thức, mù quáng. Vô minh chỉ là một tiếp diễn của sự chết. Lúc chết, thân thể bị hủy hoại nhưng vô minh vẫn tồn tại như là kết tinh các hiệu quả của các hành động được tạo ra trong suốt cuộc sống. Đừng nên coi vô minh như là phản nghĩa của tri kiến; phải biết nó bao gồm cả trí – sự mù quáng hay tâm trí u tối, vô thức.

Vô minh dẫn tới hành động u tối, mù quáng. Hành (*saṃskāra*), năng lượng, hay kết quả của hành vi mù quáng đó, là giai đoạn kế tiếp. Nó là Động lực, hay Ý chí Sinh tồn. Ý chí muốn sống này không phải là loại ý chí mà ta thường dùng trong ý nghĩa như “tự do ý chí”; thực sự, nó là một động lực mù quáng hướng tới sự sống hay khát vọng mù quáng muốn sống.

Vô minh và hành được coi là hai duyên thuộc quá khứ. Chúng là những nguyên nhân khi nhìn chủ quan từ hiện tại; nhưng nhìn khách quan đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Trong đời sống hiện tại, giai đoạn thứ nhất là thức (*vijñāna* = *pratisandhi*: kết sinh thức). Đây là giai đoạn đầu tiên của một hiện hữu cá biệt, mà trong đời sống hiện thực, nó tương ứng với giây phút đầu tiên thai nghén một hài nhi. Chưa có ý thức; chỉ có Tâm tiềm thức, hay Kết sinh thức, hay ý chí mù quáng hướng tới sự sống. Khi tâm tiềm thức này tiến tới một bước tạo thành hữu hình, đó là giai đoạn thứ hai của hiện tại, danh-sắc (*nāma-rūpa*). Danh tức là tâm, vì tâm là cái mà ta chỉ biết qua tên gọi chứ không bắt nắm được nó. Danh-Sắc là giai đoạn sinh trưởng nguyên sơ khi tâm và thân lần đầu tiên kết lại thành một tổ hợp.

Giai đoạn thứ ba là một hình thái phức tạp hơn. Bấy giờ mới thấy có sáu quan năng: Lục nhập hay lục xứ (*ṣaḍ-āyatana*). Đó là: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân (quan năng xúc chạm) và ý.

Giai đoạn thứ tư tương đương với một hay hai năm đầu của trẻ sơ sinh. Sáu quan năng tiến tới giai đoạn hoạt động, nhưng xúc (*sparśa*) nổi bật hơn hết. Sinh vật bắt đầu tiếp xúc với thế giới bên ngoài.

Bấy giờ sinh vật có thể biểu lộ ý thức của nó, bắt đầu hiểu các hiện tượng thế giới bên ngoài một cách có ý thức. Đây là giai đoạn thứ tư, được gọi là thọ (*vedanā*), tức tri giác, biểu hiệu cho thang trưởng thành của trẻ sơ sinh từ ba đến năm tuổi. Ở đây, cá biệt tính của sinh vật được nhận ra một cách xác định. Nói cách khác, trạng huống của đời sống hiện tại đã được thành hình.

Năm giai đoạn kể trên được nói là Năm Quả của quá khứ xuất hiện trong hiện tại. Trong những giai đoạn này, cá thể được hình thành, nhưng cá thể không hoàn toàn có trách nhiệm về sự hình thành của nó, bởi vì các nguyên nhân của

quá khứ đã gây hiệu quả thành sự phát triển của các giai đoạn này. Từ đây trở đi, cá thể bắt đầu tạo những nguyên nhân mà y phải chịu lấy trách nhiệm. Nói cách khác, y bắt đầu bước vào môi trường tự tạo riêng.

Thứ nhất trong ba duyên hiện tại là ái (*tṛṣṇā*). Ngang qua Thọ, hay tri giác, cá thể cảm nghiệm sự buồn phiền, khoái lạc và đau khổ, hay dửng dưng. Khi cảm nghiệm buồn phiền, đau khổ hay dửng dưng, chẳng có gì xảy ra nhiều lắm. Nhưng khi nó khoái lạc hay hưởng thụ, cá thể sẽ cố giữ lấy cho riêng mình. Nỗ lực này là ái, khát dục. Nó tạo ra sự chấp thủ. Bước thứ nhất của chấp thủ này là giai đoạn kế tiếp: thủ (*upādāna*), nỗ lực duy trì đối tượng khát dục. Giai đoạn cuối của chấp thủ là hữu (*bhava*), tức hình thành sinh thể. Danh từ Hữu, hay Hiện hữu thường được dùng cho giai đoạn này, nhưng vì nó là một móc nối giữa hiện tại và tương lai, và bước sơ khởi của Tái sinh, nên tôi cho rằng thành ngữ "Hình thành Sinh thể" là từ ngữ thích hợp hơn.

Ái, Thủ và Hữu biểu hiệu cho ba giai đọan trong các hành động của tuổi trưởng thành, kết hợp thành ba duyên của hiện tại. Khi một cá thể thụ hưởng những hiệu quả của quá khứ là y đang tạo những nguyên nhân cho vị lai. Khi trái mận đang chín trên cây, thì hạt trong trái đang được thành hình. Theo thời gian, trái chín và rụng xuống đất, hạt cũng sẵn sàng nảy ra một cây mới cùng loại để mang lại nhiều trái hơn trong tương lai.

Có hai giai đoạn trong thời vị lai: Sinh và Già-Chết, hay nói gọn, sinh và chết. Nhìn từ ba nguyên nhân hiện tại, Sinh và Chết có thể được coi là những kết quả. Nhưng nhìn từ ánh sáng của Bánh xe Sinh hóa liên tục, chúng ta có thể coi thời vị lai như là thời gian khi các nguyên nhân trong hiện tại mở ra và khép lại. Cũng vậy, các quả của vị lai tự chúng

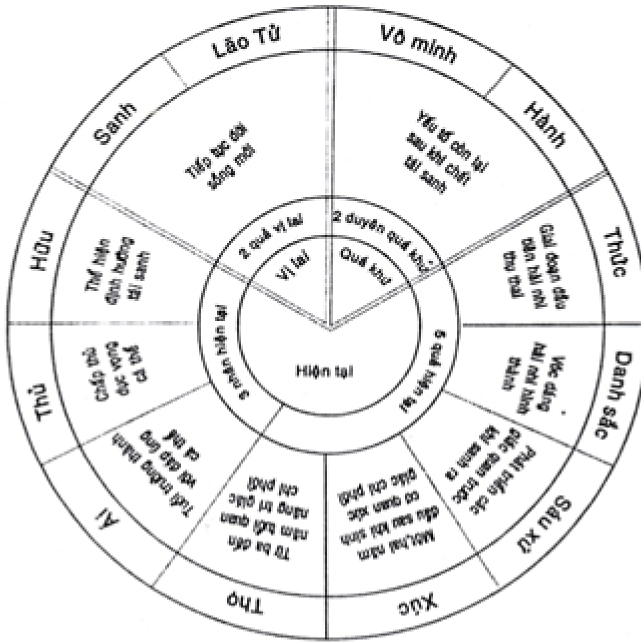
chứa đựng những nguyên nhân cho đời sống cho đến thời vị lai xa xăm nữa.

Hiện tại là một đời sống toàn diện, và tương lai cũng thế. Quá khứ, Hiện tại và Tương lai, mỗi thời là một đời sống toàn diện. Trong Bánh xe Sinh hóa này, thời hiện tại được đặc biệt giải thích chi li với tám giai đoạn, nhưng thực sự vô minh và Hành của quá khứ, và Sinh và Chết của tương lai cũng có những giai đoạn tương tợ như ở hiện tại.

Bởi vì loài người như chúng ta có thói quen lấy hiện tại làm khởi điểm cho nhận thức, đương nhiên vị lai được coi như là những hiệu quả của hiện tại. Do đó, đời sống trong tương lai được qui định là Sinh và Chết. Và bởi vì quá khứ được coi như là nguyên nhân của hiện tại, cho nên nó sắm vai trò các nguyên lý nhân duyên, Vô minh và Hành.

Cũng có thể thiết lập lại Bánh xe Sinh hóa theo cách sau đây, theo đó Sinh và Chết chỉ được coi như là một lối mô tả rút ngắn của đời sống toàn diện; Vô minh và Hành được coi như là một lối mô tả có tính cách biểu ý về chu kỳ của đời sống. Quá khứ, Hiện tại và Vị lai là những hạng từ tương đối.

Hiển nhiên, thuyết duyên khởi của đạo Phật không giống như thuyết nhân quả của khoa học vật lý cổ điển, một thứ lý thuyết cố định. Trong đạo Phật, mỗi giai đoạn là một nhân khi được nhìn từ hiệu quả của nó; nếu nhìn từ nhân đi trước, nó là một hiệu quả. Cũng có thể nói, có nhân trong quả, và có quả trong nhân. Không có cái gì cố định trong lý thuyết này.



Vô minh, vẫn tồn tại sau khi một sinh vật chết đi, là sự kết tinh của các hành động (nghiệp: *karma*), mà sinh vật đó đã tạo tác suốt trong cuộc đời của nó, hay nói cách khác, "năng lượng" hay ảnh hưởng của các hành động vẫn tồn tại. Hành động của một người là sự biểu lộ sinh động của năng lượng vật lý và tâm lý. Năng lượng tiềm tàng này có thể coi là nghiệp cảm, ảnh hưởng của hành động vẫn tồn tại sau khi hành động chấm dứt, và cái đó làm cho Bánh xe Sinh hóa vận chuyển. Bao lâu còn có năng lượng, nó phải tạo tác, và vòng Nhân duyên nhất định phải tiến hành, một cách vô thức hay mù quáng.

Nói cách khác, một sinh vật tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành động của nó. Vì vậy, chúng ta có thể nói rằng sinh vật tự tạo. Hành vi tự tạo đã tiếp diễn từ hằng triệu đời sống trong quá khứ, và sinh thể di chuyển quanh vòng tròn của 12 chi Duyên khởi từ đời này sang đời khác.

Tùy theo bản chất của các hành động đi trước, Bánh xe Sinh hóa kế tiếp có thể là một trật tự cao hơn hay thấp hơn. Tức là, một sinh vật có thể thác sinh trong bất cứ hình thái nào, từ loài vật cho đến loài trời, tùy theo bản chất hành động mà nó đã tạo tác. Hình thái đời sống cứ biến thiên tái diễn như vậy, được gọi là *samsāra*, luân hồi.

Thông thường, *saṃsāra* được hiểu như là "sự lưu chuyển của linh hồn", nhưng đó là hiểu sai. Vì không hề có ý tưởng về một linh hồn sinh tồn tại sau khi thân thể chết đi và vận chuyển vào một thân thể khác. *Saṃsāra* có nghĩa là tác thành một đời sống mới do ảnh hưởng của các hành động trước kia của sinh vật. Điểm chủ yếu là đạo Phật từ chối sự hiện hữu của linh hồn. Đời sống như những làn sóng trên mặt nước; phân tử này dao động tạo ra sự dao động của phân tử kế tiếp, cứ thế mà làn sóng lan xa ra. Một làn sóng là một đời sống, và sự tiếp diễn của các đời sống là *samsāra*. Trong đạo Phật, sự tiếp diễn của đời sống không tiến hành vô tận theo đường thẳng. Chúng luân hồi trong một vòng tròn và cứ thế mà vòng tròn được tái diễn mãi mãi. Bánh xe Sinh hóa là một vòng tròn nhỏ của đời sống, còn vòng tròn lớn (sự tiếp diễn của Bánh xe Sinh hóa) là *saṃsāra*.

Bởi vì tính cách tự tạo này được điều hành bởi các hành vi của cá thể, nên nó không lệ thuộc uy quyền của một cái khác, uy quyền của Thượng đế chẳng hạn. Không bao giờ

có sự tạp loạn giữa ảnh hưởng hành động (nghiệp cảm) của các cá thể khác nhau. "Tự tác, tự thọ", "nhân tốt thì quả tốt, nhân xấu thì quả xấu", - đó là những định luật.

Đôi khi, hành động được chia thành hai loại: dẫn nghiệp và mãn nghiệp. Dẫn nghiệp đưa một sinh vật thác sinh làm người, làm trời hay làm thú; không thế lực nào có thể đưa một sinh vật đến một hình thái đặc biệt nào đó của đời sống. Sau khi mỗi đời sống đã được quyết định, mãn nghiệp sẽ kiện toàn tính chất hữu hình của sinh vật để nó trở thành một chủng loại hoàn hảo.

Có hai loại ảnh hưởng hành động: biệt nghiệp và cộng nghiệp. Biệt nghiệp tạo ra cá biệt thể. Cộng nghiệp tạo ra vũ trụ. Đây là ý nghĩa của các từ "chính báo" (hậu quả cá nhân) và "y báo" (hậu quả tập thể).

Từ một quan điểm khác, có thể phân loại hành động thành ba nhóm: thiện, ác và vô ký. Cũng vậy, tùy theo báo ứng của nó, hành động có thể phân loại thành bốn: cực trọng nghiệp, hành động gây báo ứng tức khắc; thuận hiện nghiệp, hành động gây báo ứng trong đời sống hiện tại; thuận sinh nghiệp, hành động gây báo ứng trong đời sống kế tiếp; thuận hậu nghiệp, hành động gây báo ứng trong các đời sau không nhất định thời gian.

Có hai cách nhìn về quá trình sinh hóa. Trật tự của nhân và quả thông thường được coi như khởi lên theo tuần tự trong mối liên hệ thời gian. Tuy nhiên, khi tất cả các chi của Mười hai Nhân duyên được coi là trực thuộc nơi một sinh thể độc nhất, chúng ta thấy rằng sinh thể đó có luôn tất cả các chi trong cùng một lúc (Không xả bỏ Sáu quan năng để nhận Xúc giác). Do đó, chúng ta có thể coi tất cả các chi hỗ

tương liên đới như trong một chuỗi mắc xích, diễn tiến đồng thời, không có cái nào thuần là nhân hay thuần là quả.

Phật giáo coi vạn hữu trong vũ trụ như là "hiện hữu quan hệ trong tiến trình nhân duyên". Có nhân duyên, tức thì có hiện hữu. Không có nhân duyên, không có hiện hữu. Hiện hữu không thường tồn và cũng không gián đoạn. Trong thuật ngữ của Phật giáo, hiện hữu như thế được gọi là "duyên khởi" hay tồn tại tùy theo điều kiện. Lối nhìn vạn hữu theo cách đó, được gọi là "biết và thấy thực tại như thế là như thế". Nhìn vạn hữu trong vũ trụ như là chuỗi sinh thành sinh động, là một học thuyết đặc sắc của đạo Phật.

Trong 12 chi Duyên khởi, Vô minh, Ái và Thủ được gọi là Hoặc (mê hoặc); trong khi đó, Hành và Hữu thuộc Nghiệp quả. Các chi còn lại - 5 quả hiện tại và 2 quả vị lai - thuộc về Khổ quả, tức những kết quả đau khổ.

Hoặc (mê hoặc) là chứng bịnh của tâm, còn Nghiệp là biểu lộ vật lý của nó, và kết quả là Khổ. Tỉ dụ, người ta có thể nổi nóng trong tâm rồi hành động tùy theo đó, đánh hay giết, sau đó là báo ứng đau khổ. Từ báo ứng đau khổ, người ta lại tạo ra những mê hoặc khác, rồi hành động và thọ khổ, cứ lặp lại diễn hành như thế mãi mãi. Đó là chuỗi Nhân duyên do Nghiệp cảm. Ai, và cái gì chịu trách nhiệm cho diễn tiến của chuỗi Nhân duyên do Nghiệp cảm này? Để giải thích vấn đề rõ ràng hơn, chúng ta bước qua lối thảo luận về Nhân duyên với thuyết A lại da duyên khởi.

b. A-lại-da duyên khởi

Nghiệp (*karma*) được chia thành ba nhóm: thân, khẩu và ý nghiệp. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ

trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động, luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tàng thức hay A-lại-da thức (*Alaya-vijñāna*).[4]

Lý thuyết tâm thức của đạo Phật, tức học thuyết Duy thức, chia thức thành tám công năng: nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức (thức thứ sáu: *mano-vijñāna*),[5] mạt-na thức (thức thứ bảy: *manas-vijñāna*)[6] và a-lại-da thức.

Trong tám thức này, thức thứ bảy và thứ tám cần được giải thích. Thức thứ bảy, Trung tâm cá biệt hóa của Ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỹ, kiêu mạn, tự ái, ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám, Trung tâm tích trữ tâm thức, là nơi chứa nhóm các "hạt giống" (chủng tử) của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Chúng ta sẽ trở lại đề tài này ở sau, khi nhắc đến lý thuyết nhận thức trong phái Duy thức. Ở đây chỉ cần nói rằng Tàng thức, Trung tâm tích trữ tâm thức, là "kho chứa hạt giống" của mọi hiện hữu. Mỗi chủng tử tồn tại trong Tàng thức và khi nó trào vọt vào thế giới khách quan, nó sẽ được phản ảnh để trở thành một hạt giống mới. Nghĩa là, tâm vươn ra thế giới ngoại tại và khi tiếp nhận các đối tượng nó đặt những ý tưởng mới vào tàng thức. Lại nữa, hạt giống mới đó sẽ trào vọt để phản ảnh trở lại thành một hạt giống mới mẻ khác

---

[4] Nguyên ngữ Anh của tác giả: Ideation-store*, kho ý lực*. TS

[5] Tiếng Anh trong bản: *sense-center*: trung tâm giác quan. TS

[6] Tiếng Anh trong bản: *the individualizing thought-center of egotism*, trung tâm tư duy cá thể hoá của tính vị kỹ.

nữa. Như thế, các hạt giống, hay các chủng tử, tụ tập lại và tất cả được chứa nhóm ở đây. Khi chúng tiềm ẩn, chúng ta gọi chúng là những chủng tử. Nhưng khi chúng hoạt động, chúng ta gọi là những hiện hành. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành và những chủng tử mới hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau, tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đấy gọi là A-lại-da duyên khởi.

Cái làm cho chủng tử hay tâm vô thức phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là tâm thức. Có thể thấy một cách dễ dàng, theo thuyết A-lại-da duyên khởi này, rằng Hoặc, Nghiệp và Khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý lực.

Tàng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tàng thức giống như một linh hồn trong các loại tôn giáo khác.

Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sinh không phải là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

c. Chân như duyên khởi

Chân như (*tathātā*) là từ ngữ duy nhất có thể dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Cũng gọi nó là Như lai tạng.[7] Như lai tạng là Phật tính ẩn tàng trong bản tính của phàm phu. Như lai là một biểu hiệu được Phật tự dùng để thay cho các tiếng "Tôi" hay "Chúng ta", nhưng không phải là không có một ý nghĩa đặc biệt. Sau khi Ngài thành Đạo, Ngài gặp năm nhà khổ hạnh trước

---

[7] The Matrix of Thus-come; Skt. *Tathāgata-garbha*. TS

kia đã từng sống chung với Ngài trong đời sống rừng rú. Năm nhà khổ hạnh này gọi Ngài là “Bạn Gotama”. Phật khiển trách họ, bảo rằng, đừng gọi Như lai (Tôi đến do giác ngộ như vậy) là bạn và ngang hàng với mình, bởi vì Ngài bấy giờ đã là Đấng Giác ngộ, Đấng Tối thắng, Đấng Nhất thiết trí. Khi Ngài “đến như vậy” trong tư thế hiện tại của Ngài với tư cách là vị Đạo sư của trời và người, họ phải coi Ngài là Đấng Trọn Lành chứ không phải là một người bạn cố tri.

Lại nữa, khi Phật trở về thành Ca-tì-la-vệ (Kapilavastu), quê cũ Ngài, Ngài không đi đến cung điện của Phụ vương, mà sống trong khu vườn cây bàng ở ngoại thành, và theo thường lệ đi khất thực mỗi ngày. Suddhodana, Phụ vương của Ngài, không thể chấp nhận con mình một hoàng tử, lại đi ăn xin trên các đường phố thành Ca-tì-la-vệ. Lúc đó, vua đến viếng Phật tại khu vườn, và thỉnh cầu Ngài trở về cung điện, Phật trả lời vua bằng những lời lẽ như sau: “ Nếu Tôi vẫn còn là người thừa kế của ngài, Tôi phải trở về cung điện để cùng chung lạc thú với ngài, nhưng gia tộc của Tôi đã đổi. Bây giờ Tôi là một người thừa kế các đức Phật trong quá khứ, các Ngài đã “đến như vậy” (*tathāgata*) như Tôi đang đến như vậy ngày nay, cùng sống trong các khu rừng, và cùng khất thực. Vậy mong Bệ hạ hoan hỷ cho Tôi.” Đức Vua hiểu rõ những lời đó, và tức thì trở thành một người đệ tử của Phật.

Như lai, đến như vậy hay đi như vậy,[8] trên thực tế, cùng có ý nghĩa như nhau. Phật dùng cả hai và thường dùng chúng trong hình thức số nhiều. Đôi khi các chữ đó được dùng cho một chúng sinh đã đến như vậy, nghĩa là, đến trong con đường thế gian. Đến như vậy và Đi như vậy do đó có thể được dùng với hai nghĩa: "Vị đã giác ngộ nhưng trong con đường thế gian một cách đơn giản." Câu: "Con của người (Son of man)" trong Thiên chúa giáo cũng có ý nghĩa gần như thế.

Bấy giờ, Chân như hay Như lai tạng chỉ cho trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ, cội nguồn của một đấng Giác ngộ, *căn cơ của giác ngộ*. Khi tĩnh, nó là tự thân của Giác ngộ (không liên hệ đến thời gian hay không gian); nhưng khi động, nó xuất hiện trong hình thức loài người tùy thuận theo thế gian và những sắc thái của đời sống. Trên thực tế, Chân như hay Như lai tạng là một, và như nhau: chân lý cứu cánh. Trong Đại thừa, chân lý cứu cánh được gọi là Chân như hay Như thực.

Đến đây, chúng ta mới giải thích thuyết Chân như duyên khởi. Chân như trong ý nghĩa tĩnh của nó thì phi không gian, phi thời gian, bình đẳng, vô thủy vô chung, vô tướng, không sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thì không có thể có ý nghĩa và không được diễn tả. Chân như trong ý nghĩa động của nó có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Khi được điều động bởi một nguyên nhân thuần tịnh nó mang hình thức thanh thoát; khi được

---

[8] Từ Sanskrit *tathāgata* có thể phân tích, *tathā-āgata*, đã đến như vậy, *Như lai*; hoặc, *tathā-gata,* đã đi như vậy, *Như khứ*. Từ Sanskrit khác, cũng chỉ Phật: *Su-gata*, hiểu theo trường hợp sau: đã đi một cách an lành, *Thiện Thệ*. TS

điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Do đó, Chân như có hai trạng thái: tự thân của Chân như, và những biểu lộ của nó trong vòng sống và chết.

Như vậy, nên biết có ba loại duyên khởi: (a) Nghiệp cảm duyên khởi như được miêu tả trong bánh xe Sinh hóa; (b) A lại da duyên khởi, để giải thích căn nguyên của nghiệp; (c) Chân như duyên khởi, để giải thích căn nguyên của tàng thức. Tàng thức của một người được qui định bởi bản tính người của nó và bản tính này là hình thái động của Chân như. Không nên hỏi Chân như hay Như lai tạng khởi lên từ đâu, bởi vì nó là thể tính, là Chân như cứu cánh không thể diễn đạt.

Kế đến, chúng ta phải nhận xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vũ trụ, vũ trụ là biểu lộ động của Chân như.

d. Pháp giới duyên khởi[9]

Đến đây, chúng ta sẽ đi vào chiều sâu của duyên khởi, nhưng vẫn cần phải nhận xét mối liên hệ hỗ tương về những biến hành của vạn hữu, và sau đó, chúng ta đi tới ý niệm về pháp giới duyên khởi.[10]

Vũ trụ (vạn hữu) là biểu lộ động của nguyên lý tĩnh. Vạn hữu hỗ tương phụ thuộc, hỗ tương giao thiệp, không trở ngại lẫn nhau.

---

[9] Pháp giới duyên khởi, hay Pháp giới vô tận duyên khởi; cũng nói là Vô tận duyên khởi, hay Nhất thừa duyên khởi. Thuyết Duyên khởi của tông Hoa nghiêm. Cf. Đỗ Thuận (đời Tuỳ), *Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn*, Taishô 45 No 1686. TS

[10] Nguyên tiếng Anh: universal causation. TS

Pháp giới (*dharmadhātu*) có nghĩa là "những yếu tố của nguyên lý" và có hai sắc thái: (a) trạng thái Chân như hay tính thể và (b) thế giới hiện tượng.[11] Trong thuyết Duyên khởi này người ta thường dùng theo nghĩa thứ hai, nhưng khi nói về thế giới lý tưởng sở chứng, người ta dùng nghĩa thứ nhất.

Đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẻ. Vạn hữu trong vũ trụ – tâm và vật – khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của tổng thể hòa điệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là "Nhất chân pháp giới", Vũ trụ của cái Một và cái Thực, hay "Liên hoa tạng", kho tàng Hoa sen. Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của hữu khác.

Mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi của vạn hữu được gọi là thuyết Pháp giới Duyên khởi, bản tính của hiện khởi là toàn vũ trụ, nó là một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi.

Theo thuyết này, người ta phân biệt có bốn hạng vũ trụ: (a) *sự pháp giới*, thế giới của đời sống hiện thực – thế giới kiện tính; (b) *lý pháp giới*, thế giới lý tưởng, của quy luật hay nguyên lý; (c) *lý sự vô ngại pháp giới*, thế giới thể hiện lý trong sự; sự và lý cùng hòa điệu; (d) *sự sự vô ngại pháp giới*, thế giới tương giao hòa điệu giữa chính các sự, các hiện thực. Các hạng một, hai và ba dễ hiểu, vì đó là những quan niệm thường được thảo luận bởi những người có tư

---

[11] Chân như môn và sinh diệt môn; cf. *Đại thừa khởi tín*. TS

tưởng. Nhưng cái thứ tư hơi khó hiểu, bởi vì trong những thời cá nhân chủ nghĩa ngày nay, người ta thường nghĩ rằng một cá thể nhất định đối lập với cái khác, và các giai cấp trong xã hội đối nghịch lẫn nhau, và nghiệp vụ cạnh tranh lẫn nhau.

Trái lại, Pháp giới duyên khởi chứng tỏ rằng vạn vật trong thế giới thực tế phải có sự hòa điệu ở giữa chúng, và vì các lý do sau đây: 1.Vạn vật đồng thời hiện khởi; 2.Vạn vật hỗ tương giao thiệp ảnh hưởng; 3.Vạn vật thiết yếu hỗ tương đồng nhất (tương hủy và tương thành) để thể hiện sự hòa điệu; 4.Chủ và bạn thiết yếu là nhất thể, hay hòa điệu, để thành tựu mục đích; 5.Vạn vật khởi nguyên từ ý thể – do đó một ý niệm tương đồng phải được phản ảnh trong tất cả; 6.Vạn vật là kết quả của nhân duyên do đó hỗ tương phụ thuộc; 7.Vạn vật không định tính nhưng cùng hỗ tương phụ trợ - do đó chúng tự do hiện hữu trong sự hòa điệu với tất cả; 8.Vạn vật đều có Phật tính tiềm ẩn bên trong; 9.Vạn hữu, từ tối cao cho đến tối thấp, đều cùng chung trong một *Maṇḍala* độc nhất (maṇḍala: luân viên, vòng tròn toàn vẹn); 10.Vì có sự hỗ tương phản chiếu tất cả mọi tác dụng - như trong một căn phòng dựng các mặt kính chung quanh, sự vận động của một ảnh tượng tạo ra sự vận động của hằng nghìn phản chiếu. Các tác giả Phật giáo liệt kê 12 lý do, nhưng 10 điểm trên đây đủ để biểu dương cho chủ đích của chúng ta.

2. NGUYÊN LÝ TẤT ĐỊNH VÀ BẤT ĐỊNH.

Tất định thuyết[12] chỉ cho lý thuyết về sự quyết định do Định mệnh, Thiên mệnh, Thượng đế, hay tương tợ. Cơ giới thuyết đại khái cũng có thái độ tương tợ đối với vấn đề tự

[12] Determinism. Cũng nói là túc mệnh luận. TS

do ý chí của con người. Một vài nhà vật lý học cận đại đã đề nghị lý thuyết bất định luận vì theo thí nghiệm không thể quyết định các điều kiện để lập một tất định thuyết; lý thuyết khi được tổng quát hoá được gọi là lý thuyết về "quan hệ bất xác." Theo quan niệm đó, bản chất của mọi vật hay những bản thể không có cách nào có thể quyết định được bằng lý chứng, bằng thí nghiệm hay khoa học. Lý thuyết này có thể mệnh danh là "bất tất định", phản đối thuyết cũ cho rằng mọi vật có thể xác định được bằng thí nghiệm. Nói một cách tổng quát, Phật giáo không để tâm đến các thuyết tất định hay bất định, bởi vì nó là một tôn giáo chủ trương lý thuyết tự do ý chí (không tuyệt đối) giữa các lãnh vực nhân sinh.

Do đó, đạo Phật không liên hệ tới thuyết định mệnh, vì nó không chấp nhận hiện hữu của một định mệnh hay phán quyết số phận nào đó. Theo đạo Phật, tất cả mọi loài chúng sinh đã nhận đời sống hiện tại như là kết quả tự tạo, và ngay ở hiện tại, chúng cũng đang tự tạo lấy. Nói cách khác, mỗi loài là một giai đoạn của dòng biến hành sinh động. Mặc dù đẳng cấp và hình thái của sự sống biến thiên trong mỗi lớp thọ sinh, nhưng đừng tưởng là có sự phân biệt chặt chẽ của thời gian như quá khứ hay vị lai. Sự thực chỉ có hiện tại là duy nhất. Nghĩa là, chúng ta có một diễn trình hiện hữu lâu dài, mà sống và chết chỉ là những đợt sóng lên hay chìm xuống trong một đại dương của đời sống. Sống và chết không phải là số phận định trước cho một chúng sinh, mà là một "hậu thân của hành động (*nghiệp*)", như một số người thường gọi. Ai hành động, phải nhận lấy hậu quả, hoặc sớm hay muộn. Khi cảm nghiệm một hậu quả, người ta đang gieo trồng những hạt giống mới, như thế tạo ra đợt sóng kế tiếp của đời sống cao hay thấp tùy theo bản chất của các hành động trước kia của mình.

Ngược lại, ở đây, chúng ta thử khảo sát các trường phái tư tưởng khác ở Đông phương. Nếu nói rằng Khổng giáo chủ trương Thiên mệnh là nguyên lý căn bản nhân sinh, thì Khổng giáo là tất định thuyết. Đạo giáo cũng thế, vì chủ trương rằng Đạo là căn nguyên của vạn vật. Bà-la-môn giáo Ấn độ, cũng vậy, theo đó Phạm thiên (Brahman) được coi là nguyên lý sáng tạo hay một Thượng đế hữu ngã. Cũng các quan niệm về tất định thuyết như thế có thể thấy ở các trường phái tư tưởng Tây phương.

Trái lại, Phật giáo đề cập vấn đề đó bằng một phương pháp khác hẳn. Trên thực tế, khi tất cả các trường phái tư tưởng bắt đầu với một nguyên lý tối sơ tĩnh, thì Phật giáo bắt đầu với thế giới động, hiện thực; và cá nhân, bằng cách tự tài bồi, nỗ lực để thể hiện lý tưởng trong cứu cánh. *Samsāra*, các đợt chìm nổi của đời sống, không phải là một dòng nước trôi xuôi, mà một chu kỳ ba động, mỗi đợt sóng là một chu kỳ của đời sống xuất hiện trên quĩ đạo vĩ đại của Samsāra. Nó vô chung, cũng y như người ta không thể điểm vào chỗ khởi đầu của một vòng tròn.

Do đó, ở đây không dành chỗ cho quan niệm về một Nguyên nhân Tối sơ, hay một tạo hóa có quyền quyết định vạn vật. Trong *Dhammapada* (Pháp cú), quan niệm đó được diễn tả như sau: "Tất cả chúng ta đều là kết quả của những gì chúng ta đã tư tưởng; nó nương tựa trên các tư tưởng của chúng ta."[13] Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng dù ý chí vốn tự do và bất định trong thế giới loài người, nó có thể xuất hiện như là bản năng kích động trừu tượng hay dục vọng thú tính không hạn định giữa những thú vật và các hình

---

[13] Cf. Dhp. 1: *manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā*, các pháp được dẫn đầu bởi ý, làm chủ bởi ý, tác thành bởi ý.

thức cao hơn của sự sống vốn là những làn sóng nhỏ trong chuỗi liên tục của tự tạo. Cá thể là tự tạo và tự do, phần lớn vì nó không có bản tính hay cá tính tất định.

Sự vận động của tâm tạo tác hay (ý nghiệp), cái qui định hình thái một đời sống cá thể, thì cũng giống như sự vận động của một vi thể trong thế giới vật lý. Vạn hữu, tâm và vật, không có bản thể, không có linh hồn, không có thực tại thường trụ bất biến, không có sự thể như ngã tuyệt đối. Những cái trông như là thực, chỉ là một hiện hữu tạm thời, một khoảng khắc trong tiến trình nhân quả, một gợn sóng trong lớp sóng dài, hiệu quả được kết thành bởi hai nhân hay nhiều hơn.

Nếu bạn không bảo thủ về hiện hữu của một nguyên lý trung tâm hay ngã tuyệt đối, bạn có thể tự xác định lấy mình tùy theo sở thích. Nếu nói hời hợt, nhưng cũng rất đúng khi nói rằng bạn hiện hữu và hiện hữu để tự biểu lộ. Nhưng nói trong ngôn ngữ xác thực và cân nhắc kỹ, thì không thể xác định cái tôi riêng của bạn, và bạn cũng không thể tự xác định hay tự biểu lộ. Tuy nhiên, không có gì nguy hiểm khi bạn quên mất bản thân, vì không ai có thể làm tiêu diệt ảnh hưởng của hành động hay năng lượng tiềm tàng của bạn. Năng lượng này biểu hiện riêng trong hình thái con người, đó là bạn và toàn thể của bạn trong lúc này.

Chất thể có thể trở thành năng lượng, và năng lượng có thể trở thành Chất thể, nhưng đừng tưởng rằng năng lượng luôn luôn được bảo tồn trong một chất thể độc nhất và như nhất. Do chính hành động của mình, bạn sẽ tiếp nhận đời sống kế tiếp và cứ thế diễn ra trên tuyến dài của các đời sống. Vì không có một trung tâm thường tại, một sinh vật bị biến đổi theo thời gian, hoặc tốt hơn hoặc xấu hơn. Cái tôi của bạn không hiện hữu bên ngoài những biểu hiệu biến thiên,

nhưng các vòng tròn của những biểu hiệu biến thiên tạo thành một toàn thể cho chính bạn. Do đó, tính như nhất của bạn không dễ gì bị biến mất.

Ý niệm về sự bất định, mà ta đã thấy là cơ bản của ý niệm về chủ thuyết bất định, được diễn tả bằng nhiều hạng từ: “Không có tự tính”, “Không có quyết định tính”, “Vạn hữu là Không”, “Không có tự tướng”, “Hết thảy đều là giả tạm”, “Hết thảy đều là duyên sinh”. “Vô ngã, vô thường” là ý niệm căn bản của đạo Phật.

3. NGUYÊN LÝ TƯƠNG DUNG[14]

Phật giáo Tiểu thừa thông thường thỏa mãn với phân tích và ít khi thiên về dung hợp. Trái lại, Đại thừa thường thiên trọng về hỗ tương dung nhiếp giữa hai ý niệm tương phản. Nếu phe này nhận quan điểm của riêng mình, và phe kia giữ chặt của riêng họ, kết quả đương nhiên là sẽ chia rẽ nhau. Đây là điều xảy ra trong Tiểu thừa. Đại thừa dạy rằng phải gác quan niệm của mình sang một bên trong một lúc và hòa đồng lập trường của riêng mình với lập trường của kẻ khác, như thế mà hỗ tương dung hợp những lập trường đối lập. Rồi cả hai sẽ thấy chúng hợp nhất nhau toàn vẹn. Đấy thực sự là quá trình tự phủ nhận được giảng kỹ trong phương pháp biện chứng của phái Tính Không (*Śūnyatā*).

Chữ “tương dung” ở đây theo nghĩa đen là hỗ tương đối đãi, nghĩa là “hỗ tương quán sát từ mỗi phía”, “hỗ tương đồng nhất” cũng y như nói “trao đổi các quan điểm”. Nhất thiết phải thực hiện một cuộc hòa giải về những quan điểm tương phản hay gây hiệu quả nên một chủ trương hỗn hợp giữa những hệ thống suy lý đối lập. Thực tế, xu hướng tư

[14] Reciprocal Identification, hỗ tương đồng nhất. TS

tưởng này đã có công lớn tái lập ý niệm bao dung nguyên thủy đã được khai thị trong giáo pháp của Phật nhưng hầu như mất hẳn trong nhiều bộ phái Tiểu thừa, chúng là kết quả của những dị biệt về tư tưởng.

Sau đây là trong số những lý do minh chứng sự hòa đồng của những quan điểm đối lập như vậy: 1) Đồng nhất tính phải có, vì hai thành tố riêng biệt được hợp thành một như đồng đỏ và kẽm được pha trộn với nhau để tạo thành một hợp kim là đồng. Lý đồng nhất trong hình thức này là lối giải thích chung cho tất cả các trường phái Phật học. 2) Đồng nhất tính phải có vì sấp và ngữa có thể coi như khác nhau nhưng trong thực tế chúng là một. Có những cái nhìn đối lập như là mặt trước và mặt sau của cùng một ngôi nhà. Cũng vậy, nếu đời sống được nhìn từ quan điểm mê hoặc, nó là đời sống, nhưng nếu nhìn từ quan điểm giác ngộ, nó là Niết bàn. Cả hai thực ra chỉ trỏ vào một. Một vài trường phái Đại thừa chủ trương lối giải thích về đồng nhất trong bản thể này. 3) Đồng nhất tính phải có, vì rằng toàn diện thực thể là cái một toàn vẹn, như nước và sóng, toàn thể của nước được biểu hiện như là sóng.

Cả ba khía cạnh, hay ba chỉ điểm về đồng nhất tính này có thể tóm tắt: 1) Đồng nhất trong hình thức như là hai yếu tố dị biệt kết hợp để tạo thành một nhất thể. 2) Đồng nhất trong bản thể dù có thể có nhiều góc cạnh đối lập. 3) Đồng nhất trong hình thức và bản thể như nước và sóng (hiện tượng luận).

Hỗ tương đối đãi bằng cách tự tương hủy diệt, khi được thể hiện, có giá trị thực tiễn lớn sau bằng những quan điểm tương phản hay tạo nên thiện cảm giữa những phe phái đối nghịch. Bằng vào một, hay nhiều hơn, trong số các phương pháp này, dị biệt tính có thể đưa tới chỗ liên hiệp, và cuộc

đời mộng ảo được dung hợp với đời sống giác ngộ. Những ý tưởng như nói: nhìn bản thể trong hiện tượng, coi động như là tĩnh và tĩnh như là động, đồng nhất hành và vô hành, tịnh và bất tịnh, toàn và bất toàn, một và nhiều, riêng và chung, thường và vô thường, tất cả có thể đạt được bằng lý thuyết này.

Sự ứng dụng quan trọng nhất của học thuyết này là nhắm tới chỗ đồng nhất đời sống (sinh tử) và Niết bàn. Bản thân đời sống là Niết bàn cũng như nước với sóng là một. Đời sống là cái này thì Niết bàn là cái không sự sống kia. Nếu đạt tới Niết bàn ngay trong sự sống, đời sống trở thành là một với Niết bàn, nhưng chỉ đạt trong tâm vì thân vẫn hiện hữu. Nhưng Niết bàn toàn vẹn hay trọn vẹn được đạt đến khi chết. Sự diệt tận của thân xác là điều kiện tất yếu của Niết bàn toàn vẹn, cũng như sự dừng lặng của sóng chung cuộc nơi sự tĩnh lặng toàn vẹn của nước.

4. NGUYÊN LÝ NHƯ THỰC

Một số vấn đề nói tới Như lai, Như thực hay Chân như đã được khảo sát nơi lý thuyết Duyên khởi. Chân như là căn bản tối hậu của tư tưởng Phật học đề cập trạng thái chân thật của tất cả những gì hiện hữu.

Điều tự nhiên là mọi người trước tiên đi tìm tinh thể uyên áo nhất giữa giả tượng ngoại giới của vạn hữu, hay tìm một sự kiện bất biến giữa vô số sự vật biến chuyển. Rồi thất bại, người ta mới cố phân biệt cái bất khả tri với cái khả tri, cái thực với cái giả, hay vật tự thể với vật y tha. Nỗ lực này rồi cũng chung cục thất bại, vì cái mà họ chọn làm cái thực hay vật tự thể hoàn toàn vượt ngoài nhận thức của con người. Những nỗ lực như thế có thể mệnh danh là truy tìm nguyên lý thế giới hay nguyên lý sinh mệnh. Phương pháp truy tầm

và những lý thuyết kết quả thành ra đa dạng. Một số chủ trương nhất nguyên hay phiếm thần, một số khác chủ trương nhị nguyên hay đa nguyên.

Đạo Phật một mình đứng hẳn ngoài các quan điểm đó. Đạo Phật là vô thần - cái đó khỏi phải nghi ngờ. Khi được hỏi về Nguyên nhân hay Nguyên lý Tối sơ, Phật luôn luôn không nói. Còn đối với nguyên lý sinh mệnh, Ngài phủ nhận hiện hữu của một bản ngã hay linh hồn hay bất cứ cái gì cùng loại đó mà người ta có thể gọi là thực ngã, như chúng ta đã thảo luận ở trên. Thấy cái bản tính chân thực hay trạng thái chân thực của vạn hữu không phải là tìm thấy cái một trong cái nhiều hay cái một trước cái nhiều, cũng không phải là phân biệt nhất tính khác dị tính hay tĩnh khác động. *Trạng thái chân thực là trạng thái không có một điều kiện riêng biệt nào*. Sự thực, đó là cái "thực tại chân thực không có thực tại", nghĩa là, không có một tướng trạng hay bản tính riêng biệt nào cả. Tâm trí con người rất khó mà hiểu nổi ý niệm về một thực tại trong đó không cái gì là "bản trụ" (bản thể).

Ý niệm về một bản thể thường trụ với những phẩm tính biến chuyển, đã cắm rễ quá sâu trong tập quán tư tưởng chúng ta. Các học phái Phật học, bất kể phái nào, Tiểu thừa hay Đại thừa, duy thực hay duy tâm, hoàn toàn không lệ thuộc vào một tập quán tư tưởng nào như thế và tất cả đều chủ trương lý thuyết về biến dịch triệt để. Khi một người theo đạo Phật nói về trạng thái chân thực của thực tại, ông ta muốn nói trạng thái không có bản tính riêng biệt. Theo quan điểm tổng quát của Tiểu thừa, trạng thái không điều kiện riêng biệt là Niết bàn, vì Niết bàn là giải thoát toàn vẹn khỏi ràng buộc. Phái Duy thực (Sarvāstivāda: Nhất thiết Hữu bộ), thuộc hệ Tiểu thừa, bước xa hơn, cho rằng vô ngã,

vô thường và Niết bàn (sự tắt lửa) đều là trạng thái chân thật của vạn hữu. Phái Hư vô luận (Satyasiddhi: Thành thật luận) chủ trương rằng vạn hữu, tâm và vật, thảy đều không và bất thực, không có cái gì hiện hữu, cả đến Niết bàn.

Trong Đại thừa, phái Phủ định luận tức Trung quán (Madhyāmika) dạy rằng chân lý chỉ có thể khám phá được bằng các quan điểm phủ định về sự hữu; và đằng khác, phái Duy tâm luận (Vijnaptimātra) chủ trương rằng sự viên mãn chân thực chỉ có thể chứng được một cách tiêu cực bằng phủ nhận bản tính hư ảo và duyên sinh của hiện hữu. Phái Hoa nghiêm (Avataṃsaka) của Đại thừa nghĩ rằng thế giới lý tưởng, hay Nhất chân Pháp giới, là thế giới không có cá thể biệt lập. Phái Pháp hoa (Puṇḍarika) đồng nhất trạng thái biểu hiện như thế là như thế với thực thể chân thực nội tại trong bản tính.

Xét trên toàn thể, nếu chỉ thấy sự kiện một đóa hoa đang rụng, thì nhất định đó là một thiên kiến theo thuyết vô thường. Chúng ta phải thấy rằng nội tại trong sự kiện một đóa hoa đang rụng chứa sẵn sự kiện một đóa hoa đang nở, và cũng nội tại trong sự kiện một đóa hoa nở có sẵn sự kiện đoá hoa rụng. Như thế sự đối lập của rụng (diệt) và nở (sinh) được dung hợp và chúng tạo thành quan điểm về hỗ tương đối đải, là một cái nhìn trung đạo không thiên chấp.

Từ đó, nói rằng chúng ta nhìn thấy cái vô hành trong cái hành, hành trong vô hành, bất động trong động và động trong bất động, lặng trong sóng và sóng trong lặng. Thế là chúng ta đi tới trạng thái chân thực của vạn hữu, nghĩa là Trung đạo. Và cái đó được gọi là Như thực hay Chân như.

Khi quan điểm ấy được phát biểu bằng phủ định, nó trỏ vào sự phủ định thực thụ hay cái Không, bởi vì phủ nhận hết

mọi trạng thái riêng biệt của mọi vật. Quan niệm tối hậu của triết học Phật giáo được nhận định như thế. Khi nguyên lý tối hậu được nhận định từ quan điểm phổ biến, nó được gọi là Pháp giới (*dharmadhātu*), Cảnh vực của Lý tính, nhưng khi nhận định từ quan điểm nhân cách, nó được gọi là Như lai tạng (*Tathāgata-garbha*). Những cách diễn tả khác cùng nói lên ý tưởng này là: Phật tính (*Buddhatā*) hay Phật tự tính (*Buddhasvabhāva*), và Pháp thân (*Dharmakāya*). Những chữ này, trên thực tế, đồng nghĩa. Nếu không biết tới nguyên lý Chân như hay Tính Không theo nghĩa cao nhất của chữ đó, không cách nào hiểu nổi giáo pháp của Đại thừa. Chữ "không" trong nghĩa cao nhất không có nghĩa là "không chi cả" (ngoan không) mà nó chỉ cho cái "không có những điều kiện riêng biệt", "không tự tính".

5. NGUYÊN LÝ VIÊN DUNG

Về nguyên lý Viên dung, đã được nói trong đoạn thảo luận về Nguyên lý Pháp giới Duyên khởi. Chúng ta đã thấy rằng có bốn loại vũ trụ cần phải biết: 1) sự pháp giới, 2) lý pháp giới, 3) lý sự vô ngại pháp giới và 4) sự sự vô ngại pháp giới. Số một, số hai và số ba có thể dễ hiểu, nhưng cái số bốn là một ý niệm khá khó thông. Trong thế giới hiện thực, sự pháp giới, chủ nghĩa cá nhân có cơ nổi bật; cạnh tranh, xung đột, tranh luận và tranh chấp thường cũng sẽ làm rối loạn hòa điệu. Coi xung đột như chuyện đương nhiên, là đường lối của các nền triết học xưa nay. Đạo Phật dựng lên một thế giới trong đó đời sống hiện thực đạt tới chổ hòa điệu lý tưởng.

Những lý do nêu lên để minh chứng khả tính của một thế giới như thế, đã được trình bày rồi. (Xem Ch. I). Theo nguyên lý này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính

nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là "Nhất chân Pháp giới" hay "Liên hoa tạng".

Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của Dharmadhātu (Cảnh vực của Lý tính) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng nương tựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là "Hoa nghiêm" (Avataṃsaka), và sẽ được thảo luận trong chương nói về tông phái này.

6. NGUYÊN LÝ NIẾT BÀN HAY GIẢI THOÁT VIÊN MÃN

Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Thiên chúa, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Phật với tư cách một Đạo sư tại xứ Ấn. Cái chết của Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là " Niết bàn" - "tình trạng một ngọn lửa đã tắt". Khi một ngọn lửa đã tắt, không còn thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời, hay cách nào khác.

Ngay trước khi Ngài nhập Niết bàn, trong rừng Sala thành Kusinagara, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: " Đừng than khóc rằng: Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì Ta đã dạy, Pháp (*Dharma*) cùng với Luật (*Vinaya*), sẽ là đạo sư của các ngươi sau khi Ta vắng bóng. Nếu các ngươi tuân

hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (*Dharmakāya*)[15] của ta vẫn còn ở đây mãi mãi?"

Dù có những lời giáo huấn ý nhị đó, một số đệ tử của Ngài đã diễn ra một ý kiến dị nghị ngay trước khi lễ táng ngài. Do đó, đương nhiên các bậc trưởng lão phải nghĩ việc triệu tập một đại hội trưởng lão để bảo trì giáo pháp chính thống của Phật. Họ khuyến cáo vua Ajātaśatru lập tức ra lệnh cho 18 tăng viện chung quanh thủ đô phải trang bị phòng xá cho các thành viên của Đại hội Vương xá (Rājagṛha) sắp tới.

Khi thời gian đã tới, năm trăm trưởng lão được chọn lựa cùng họp nhau lại. Ānanda trùng tuyên Kinh Pháp (*Dharma*) và Upāli giải thích nguyên nhân của từng điều luật của Luật tạng (*Vinaya*). Không cần đọc lại các điều luật vì chúng đã được Phật kết tập khi tại thế cho cuộc tập hội hằng tuần (mỗi nửa tháng) để sám hối (bố-tát). Hội nghị đã kết tập được một tuyển tập vi diệu của Pháp và Luật, con số các Kinh được quyết định và lịch sử các điều luật được tập thành.

Kết quả hoạt động của các trưởng lão được những người có khuynh hướng chủ hình thức và thực tại luận thừa nhận như là có thẩm quyền. Tuy nhiên, có một số có quan điểm dị biệt – Puraṇa là một thí dụ, vị này sau khi bị giết chết lúc đang giảng pháp. Puraṇa ở trong một khu rừng trúc gần thành Vương xá (Rājagha) suốt thời đại hội, và được một cư sĩ đến hỏi, Ngài trả lời: "Đại hội có thể san định một tuyển tập vi diệu. Nhưng tôi sẽ giữ những gì đã tự mình nghe từ đức Đạo sư của tôi." Vậy chúng ta có thể cho rằng

[15] Phật nói đến Pháp thân với ý nghĩa sắc thân của Ngài rồi sẽ tan biến nhưng giáo pháp của Ngài vẫn tồn tại như là bản thân lý tưởng của Ngài. Đây là giải thích của các nhà Tiểu thừa.

đã có một số người có các khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng.

a. Thánh điển không văn tự

Toàn bộ kiết tập của thánh điển do đại hội san định chưa được viết trên giấy hay trên lá bối suốt một thời gian gần 400 năm. Dĩ nhiên ngay thời đó Bà-la-môn giáo cũng chưa viết ra văn học Vệ đà – nhất là những sách khải thị mệnh danh "*śruti*" (Khải thị lục). Chúng ta có thể tưởng tượng, đạo Phật đã giản dị noi gương nền tôn giáo xưa hơn, nhưng cũng còn có những lý do khác nữa: Trước hết, các ngài đã không dám tục hóa âm thanh dịu ngọt và những lời êm ái của đức Thích tôn bằng cách đặt chúng vào những văn tự mạo phạm có nguồn gốc ngoại lai. Phật có lần đã cấm dịch những lời Ngài thành tiếng Sanskrit của Vệ đà. Thế thì Ngài sẽ ít hài lòng hơn nếu viết những lời Ngài trong mẫu tự của người A-ka-đi ngoại lai,[16] vốn chỉ được dùng cho các mục đích thương mại và bình dân. Thứ hai, ngôn ngữ mà các ngài chấp thuận trong đại hội rất có thể là một thứ tiếng hỗn chủng, gần giống tiếng Pāli, đó là tiếng Hoa thị (Pataliputra). Thật là không thích hợp nếu ngôn ngữ và văn học linh thiêng của các ngài phải mở ra cho quần chúng, nhất là khi có một số trưởng lão có dị kiến theo khuynh hướng tự do tư tưởng. Thứ ba, đặt những thánh ngôn của Phật vào văn tự có thể coi là đã mạo phạm cũng như miêu tả thánh tượng bằng hội họa hay điêu khắc, rồi tôi sẽ nói

[16] Accadian, thuộc vương quốc Accad (Akkad) trong vùng Hạ lưu Lưỡng hà, trung tâm một vương quốc rộng lớn của dân Semite (Trung Á) dựng lên khoảng ba thiên niên kỷ trước Thiên chúa bao gồm lãnh thổ của Sumer và Babylone. Văn tự Sanskrit được xem là có nguồn từ loại chữ này. TS

ngay sau đây. Dù sao, toàn bộ văn học được duy trì trong ký ức và không được phép viết trải qua khoảng bốn thế kỷ.

Cộng đồng Phật tử, khác hẳn với cộng đồng các Bà-la-môn, là một tập hợp của cả bốn giai cấp đến từ mọi phương hướng, và đã không thích hợp cho việc tụng đọc nghiêm túc các thánh ngôn. Kết quả là một cuộc lưu truyền thiếu sót. Vì sợ thất lạc và xuyên tạc những giáo thuyết nguyên thuỷ, vua Vattagamani Tích lan đã ban lệnh ghi chép toàn bộ văn học viết bằng chữ Tích lan, khoảng năm 80 trước Thiên chúa.

b. Thánh tượng không tô vẽ

Tất cả những điêu khắc đầu tiên tại Sanchi và Barhut không trình bày Phật trong diện mạo con người. Điều đáng lưu ý chúng ta là, những biến cố chính trong đời sống của Phật đã được đưa ra đầy đủ trong điêu khắc mà không mang diện mạo một nhân vật chính. Làm sao có thể được? Phật khi giáng sinh được tượng trưng bằng đoá hoa sen nở trọn; Phật lúc thành đạo tượng trưng bằng cây bồ đề có tường rào chung quanh; Phật lúc thuyết pháp lần đầu tượng trưng bằng một bánh xe trên đó đôi khi có thêm dấu hiệu *tri-ratna* (tam bảo); lúc khất thực tượng trưng bằng một cái bình bát; và đại loại như thế. Nếu sự gợi hứng là một phương tiện của nghệ thuật đích thực, các nghệ sĩ Phật tử đầu tiên đã hiểu điều đó khá trọn vẹn và đã dùng ý niệm đó một cách khéo léo cho những mục đích thực tiễn.

Tuy nhiên, tất cả những điều này không nhất thiết có nghĩa rằng các trưởng lão đã tuyệt nhiên không trình bày đức Phật suốt trong thời tại thế của Ngài, vì có truyền kỳ kể lại việc họ tạo một bức tượng để cúng dường suốt trong thời Ngài vắng mặt. Họ là những người chủ hình thức và duy thực

như đã nói ở trên, và như thế nếu Phật đang ở ngay trước mặt, họ có quyền miêu tả ngài bằng hội họa hay điêu khắc. Nhưng bây giờ Ngài đã đi vào Niết bàn, mà trình bày một người không còn hiện hữu trong thực tại nữa, đó là điều bất xác. Chính do sau sự phát triển khả quan của các nền nghệ thuật Gandhara mà Nam phương Phật giáo bắt đầu có những tượng Phật. Theo tôi, việc này xảy ra cùng lúc với việc ghi chép các giáo thuyết của Phật thành văn tự, tức khoảng 80 trước Thiên chúa.

Các trưởng lão có khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng, mà chúng ta có thể coi như là những nhà tiền phong của Đại thừa, hình như không có những cuộc hội họp để đọc lại các bài pháp của Phật, cũng không mở rộng các điều khoản luật của họ vượt ngoài những gì Phật đã thiết định. Họ thường ghi lại những thánh ngôn bằng ký ức hay bằng văn tự tùy theo sở thích. Họ không ngần ngại sử dụng các tài năng của mình trong hội hoạ hay điêu khắc để miêu tả hình ảnh Phật theo lý tưởng riêng của mình về cái đẹp và cái toàn, như họ đã làm ở nghệ thuật Gandhara.

Xu hướng tự do tư tưởng cũng có thể được thấy trong các luận giải siêu hình của các nhà Vaibhasika (Phân biệt thuyết, hay Tì-bà-sa), trong đó nhiều quan niệm về pháp (*dharma*) hay thắng (vô tỷ) pháp (*abhidharma*) được sưu tập và một số quan niệm tự do đã được tuyển và được khuyến cáo học tập. Mặc dù phái Tì-bà-sa thuộc hệ Tiểu thừa, nhưng đã mở ra một khuynh hướng nhắm tới trường phái tự do tư tưởng. Hạng người tự do tư tưởng như thế cố nhiên táo bạo trong việc thích nghĩa, bác học, chú giải, hay hình thành và diễn tả bất cứ quan niệm nào. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng họ đi xa ngoài các giáo pháp nguyên thuỷ của Phật.

Về Niết bàn, nhóm tự do tư tưởng trong số các Phật tử đầu tiên đã hết sức phóng khoáng trong việc giải thích, bởi vì Phật không nói nhiều về điều đó trong thời Ngài tại thế, mặc dù đôi khi có đề cập đến trong các kệ thơ của Ngài, như trong kinh *Pháp cú* (*Dhammapada*). Mỗi khi có người hỏi Ngài còn tồn tại sau khi chết hay không, hay Ngài đi vào thế giới nào sau khi Niết bàn, luôn luôn Ngài im lặng. Khi Phật im lặng trước một câu hỏi cần trả lời là "phải" hay "không", sự im lặng của Ngài thường có nghĩa là thừa nhận. Nhưng sự im lặng của Ngài trước câu hỏi về Niết bàn lại do sự kiện rằng các thính giả của Ngài không thể hiểu nổi cái triết lý sâu xa nằm trong đó.

Một hôm có người nói với Phật y sẽ nhập bọn các đệ tử của Ngài nếu Ngài đưa ra được những giải đáp sáng tỏ cho các vấn đề: Phật sống mãi hay không, nếu thế, cái gì sẽ xảy ra sau khi Ngài chết ? Nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ là gì và vũ trụ rồi sẽ giống như cái gì trong vị lai ? Tại sao loài người sống và cái gì xảy ra sau khi chúng chết ? Giải đáp của Phật có hiệu quả như sau: Giả sử bạn bị trúng một mũi tên tẩm độc, một y sĩ đến để nhổ mũi tên ra khỏi thân thể bạn và để trị vết thương, trước tiên bạn có hỏi ông ta những vấn đề như mũi tên được làm bằng thứ gì, thuốc độc được chế bằng thứ gì, ai bắn mũi tên đó, và nếu y sĩ không trị vết thương, cái gì sẽ phải xảy ra, và những vấn đề đại loại như vậy; và từ chối chữa trị, trừ phi y sĩ trả lời tất cả những vấn đề đó để thỏa mãn bạn ? Bạn sẽ chết trước khi nhận được những giải đáp.[17]

[17] Cf. Pāli, M. 63 *Cūḷa-ṃāluṅkyāputta-sutta*. Hán, Trung A-hàm 60, số 221 Kinh *Tiễn dụ*. TS

Trong thí dụ này, Phật khuyến cáo người hỏi nếu là đệ tử Ngài đừng mất thời gian về những vấn đề quá sâu xa ngoài tầm lãnh hội của một người thường – có thể sau một cuộc tu tập lâu dài làm đệ tử của Phật rồi y sẽ thấu hiểu.

Sau khi Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết bàn. Kinh *Đại Bát-niết-bàn* (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*),[18] những đoạn văn bằng tiếng Sanskrit vừa được phát kiến mới đây – một ở Trung Á và đoạn khác ở Kôyasan (Cao dã sơn) cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề như Phật tính, Pháp tính, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu thừa và Đại thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan tới vấn đề Niết bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này.

Vấn đề then chốt của đạo Phật, dù chủ hình thức hay chủ duy tâm, qui vào sự diệt tận của phiền não, dục vọng của con người; bởi vì trạng thái méo mó đó của tâm được coi như là cội nguồn của tất cả mọi xấu xa trong đời sống của con người. Dục vọng của con người có thể bị diệt tận ngay trong hiện thế. Do đó, giải thoát sự méo mó như thế của tâm là đối tượng chính của tu trì trong Phật giáo. Sự diệt tận (Niết bàn) của phiền não, của dục vọng, của giác năng, của tâm trí, và ngay cả diệt tận ý thức cá biệt, thường được nói đến.

Trong tâm của người theo đạo Phật, Niết bàn không chứa bất cứ ý tưởng thần thánh hóa nào về đức Phật. Nó đơn giản

---

[18] Taishô 12 No 374 *Đại Bát-niết-bàn kinh* (Bắc bản), 40 quyển, Đàm-vô-sấm dịch; No 375 *Đại Bát-niết-bàn kinh* (Nam bản), 36 quyển, Huệ Nghiêm biên tập; No 376 *Phật thuyết Đại Bát-nê-hoàn kinh*, 6 quyển, Pháp Hiển dịch.

chỉ cho sự liên tục vĩnh cửu của nhân cách Ngài trong ý nghĩa cao nhất của từ này. Nó chỉ cho việc trở về Phật tính bản hữu của Ngài, là bản thân Chính Pháp[19] của Ngài chứ không phải là bản thân kinh điển[20] của Ngài như các nhà chủ hình thức quan niệm. Pháp có nghĩa là "lý thể" mà Phật đã chứng trong Giác ngộ viên mãn. Các nhà duy tâm cho rằng Phật có Pháp thân – thân thể đồng nhất với lý thể. Lý thể được diễn tả trong các giáo thuyết của Phật nhưng giáo thuyết này luôn luôn bị hạn cuộc bởi ngôn ngữ, cơ duyên và thính chúng. Vì vậy, các nhà duy tâm chủ trương, kinh điển không phải là bản thân lý thể của Phật. "Thân" lý thể đó không chịu những hạn cuộc nào cả, là Niết bàn.

Các nhà chủ hình thức, trái lại, chủ trương kinh điển là sự biểu dương trọn vẹn cho lý thể của Phật. Do đó họ quan niệm Phật vĩnh viễn tồn tại trong bản thân giáo pháp, còn Niết bàn là diệt tận vô dư của ngài.

Bây giờ, chúng ta phác họa thêm nguyên lý Niết bàn (trạng thái tắt lửa) trong ánh sáng của thời gian và không gian. Đối với các triết gia, nhất là các triết gia Ấn, nếu tin rằng không gian và thời gian là vô hạn, thì đó là một ảo tưởng. Thế nhưng đạo Phật chưa từng nói không gian và thời gian là vô hạn, vì đạo Phật coi chúng là những chất thể vật lý. Không gian được coi như là một trong năm hành chất – năm đại: đất, nước, lửa, gió và hư không – và đôi khi nó được trình bày là có hình dáng tròn.

---

[19] *Dharma-kāya*, trong Đại thừa, chỉ cho lý thể thuần tịnh có ngay trong sự Giác ngộ của Phật chứ không phải chỉ trong giáo pháp của Ngài tức lý thể ấy được diễn thành lời.

[20] "Bản thân kinh điển" nghĩa là, theo các nhà Tiểu thừa, Phật tiếp tục tồn tại như là kinh điển hay giáo thuyết.

Một số trường phái coi thời gian là thực hữu, một số khác nói nó bất thực. Nhưng cần ghi nhận đặc biệt rằng thời gian chưa hề được coi hiện hữu tách biệt không gian. Thế có nghĩa là, mọi loài và mọi vật đều có thời gian của riêng nó. Không gian và thời gian luôn luôn nương nhau. Loài người có trường độ sống trung bình, hay tuổi thọ, khoảng năm mươi năm. Nhưng người ta nói hạc sống một nghìn năm, rùa sống tới một vạn tuổi. Với các loài trời, người ta nói một ngày một đêm của họ dài bằng cả 50 năm của người trần. Trái lại, ruồi nhặng và nấm mai sống vắn vỏi chỉ có một ngày.

Lý thuyết nói không gian cong, do các nhà vật lý học hiện đại đề ra, khá đả thông thuyết Niết bàn. Vũ trụ, hay Pháp giới nói theo thuật ngữ, là khu vực được chiếm cứ bởi không gian và thời gian, và trong khu vực đó chúng kiểm soát những ngọn sóng của hiện hữu. Vậy trên thực tiễn, thế giới thời-không là đại dương của những làn sóng sinh tử. Nó là môi trường của *samsāra* (những chu kỳ chìm nổi của đời sống), thế giới của sáng tạo, của năng lượng, của nhân duyên, của ý lực, của tự tạo, và của biến hành. Nó là môi trường của dục, của sắc và tâm.

Đối lập với một thế giới như thế, trên phương diện lý thuyết, chúng ta cứ cho rằng phải có một môi trường không không gian và không thời gian, không tạo tác, không nhân duyên, và không bị dao động bởi những làn sóng sinh tử. Sẽ không có Pháp giới theo nghĩa động, nghĩa là, thế giới biểu hiện. Nhưng sẽ có Pháp giới theo nghĩa tĩnh, nghĩa là thế giới tự thân; tức Chân như hay Như thực, trạng thái tối hậu của Niết bàn, Đại Bát-niết-bàn (*Mahāparinirvāṇa*), hay Chính đẳng Chính giác (*Samyak-sambuddha*). Pháp giới (*Dharmadhātu*), nói theo nghĩa thế giới hiện tượng, là thế

giới của một vòng tròn khép kín có thể được trình bày như sau:



Ngoài Pháp giới (*Dharma-dhātu*) theo nghĩa này, có thế giới không hạn cuộc được diễn tả như sau:

Không không gian - không thời gian

Niết bàn không còn các điều kiện sống

(vô Dư y Niết bàn).

Không sống - không chết.

Không tạo tác, không nhân duyên, không biến dịch

Giác ngộ viên mãn, giải thoát viên mãn

Chân như, Như thực, Như lai

Trong số các kinh văn Phật giáo còn lưu truyền đến ngày nay, chúng ta không thấy có đoạn nào chỉ rõ những điểm này. Tuy nhiên, chúng ta có một bản, dù nguyên bản Ấn độ chưa được phát kiến, chứa đựng ý tưởng khá giống điều tôi đã diễn tả ở đây.

Bản đó nói: "Trong pháp giới (thế giới hiện tượng), có ba thế giới là dục, sắc và tâm. Hết thảy các loài tạo vật, cả thánh và phàm, nhân và quả, đều ở trong pháp giới đó. Chỉ có Phật là ở ngoài pháp giới." Quan niệm trong đoạn văn này thực tế đồng nhất với đồ thị đã nêu trên.

Kinh *Đại Bát-niết-bàn* của Đại thừa, không thỏa mãn với tất cả những minh giải tiêu cực, cắt nghĩa Niết bàn bằng những từ ngữ khẳng định như: thường (ngược với vô thường thế tục), lạc (ngược với khổ não trần gian), ngã (ngược với vô ngã của mọi loài), tịnh (ngược với bất tịnh của nhân sinh). Tuy nhiên, vì chúng thảy đều là những phẩm tính siêu việt của Phật, không nên hiểu những từ này theo nghĩa thông thường. Thí dụ, đừng vẽ ra cho mình một vị trí riêng biệt, một thế giới của Niết bàn, nơi đó Phật tồn tại trong hỉ và lạc, vì Niết bàn của Phật là "Niết bàn Vô trụ xứ".

Một vị A-la-hán bình thường (một người mới giác ngộ một phần) sẽ chặt đứt tất cả những chướng ngại được tạo ra do phiền não và dục vọng, nhờ đó đạt tới mục tiêu vô dư của mình. Vị đó thấy thỏa mãn trong sự hủy diệt đời sống tri thức, vì vị ấy nghĩ rằng cội nguồn của phân biệt, đối lập hay khu biệt trong các sự vật đều nằm trong tâm thức. Ngài nghĩ trạng thái vô dư của mình là lý tưởng Niết bàn. Nhưng sự thực, ngài đã trở về với vô minh nguyên thủy khi rời bỏ chướng ngại của tri thức. Ngài có thể đang tự nghĩ là mình đã gạt bỏ vô minh. Nhưng vô minh là nguyên lý căn bản của hiện hữu không dễ gì cắt đứt một cách giản dị, cũng như bóng tối không thể bị hủy diệt nếu không có ánh sáng. Cách độc nhất để tống khứ bóng tối là một ngọn đèn vào phòng tối. Do giác ngộ mà bóng tối chặn ngang tri thức sẽ bị gạt đi.

Nói theo thuật ngữ, sự diệt tận của phiền não được gọi là "Hữu dư y Niết bàn", Niết bàn với điều kiện của hữu vẫn còn, hay nói sát hơn, "Niết bàn còn *upadhi*". *Upadhi* là điều kiện vật chất và phi vật chất của sự hữu. Nói thẳng, cái đó có nghĩa là trở thành một người không còn lại chút phiền não khi còn đang sống.

Rồi đến vấn đề kế tiếp: Niết bàn không còn lại *upadha* (hữu dư y Niết bàn) là gì? Nó là sự diệt tận toàn diện những điều kiện của hữu cũng như phiền não. Có thể gọi nó là vô dư của hữu. Đấy là Niết- bàn hay "Giải thoát viên mãn", là sự chết của Phật Thích ca Mâu ni.

Quan điểm chủ hình thức của đạo Phật ở đây kết thúc bằng sự diệt tận của hữu. Nhưng những quan điểm suy lý của lập trường duy tâm khởi sự mới mẻ với đoạn đường Phật hữu tướng đi vào cõi vô tướng. Ngay trong thời tại thế, Phật đã tự do toàn vẹn trong hoạt động tri thức, và khi Ngài còn là một con người, Ngài đã giác ngộ vượt lên người. Còn phải có tự do nào hơn nữa để Ngài phải đi vào cảnh giới vô vi của Niết bàn? Bấy giờ Ngài trở về với bản thân "lý thể" của mình. Nó được gọi là Tự Tính Thân trái ngược với Tùy Loại Hóa Thân. Tất cả những lý thuyết về Hoá thân du nhập trong các thời sau đã bắt nguồn từ lối giải thích Niết bàn đó.

Phật trong Niết bàn có tự do toàn vẹn, để sống bất cứ nơi nào tùy ý. Ngài có thể làm bất cứ cách nào Ngài muốn, vì rằng Ngài không có trụ xứ cố định, nên Niết bàn của Ngài được gọi là "Niết bànVô trụ xứ". Đức Thế tôn có thể tái xuất trong thế gian này khi Ngài thấy cần cứu độ hết thảy mọi loài như đức Thích ca Mâu ni lịch sử đã từng thực hiện. Do đó, theo quan điểm duy tâm, Phật không tồn tại trong thế giới của sống và chết vì Ngài không bị chi phối

bởi nhân quả. Tuy nhiên, cùng lúc Ngài không an trụ nơi Niết bàn, vì Ngài là người thọ khổ cho nỗi khổ của tha nhân.

CHƯƠNG IV
CÂU-XÁ TÔNG
(ABHIDHARMA-KOŚA 俱舍宗)
(Thuyết Nhứt thiết Hữu – A tỳ đàm tông)
(Thực tại luận: Hữu tông) [Tiểu thừa]

1. CƯƠNG YẾU

Tên gọi của tông phái này, tiếng Nhật là Kusha,[1] là một danh từ giản lược của Phạn ngữ *Abhidharma-Kośa* (Kośa: Kusha).[2] Đó là nhan sách một tác phẩm của Thế Thân (Vasubandhu),[3] viết về chủ thuyết duy thực và có thể dịch là "Kho tàng của Pháp tối thắng" (Thắng pháp hay Vô tỉ pháp). Chúng ta sẽ trở lại tác phẩm này ở sau.

Trước hết, chúng ta hãy nhận xét nghĩa từ "*dharma*" trong Phật giáo. Từ ngữ này xuất xứ từ động từ "*dhṛ*" (giữ lại, mang), và hình thức danh từ của nó, *dharma*, có nghĩa là cái được nắm giữ,[4] hay "lý thể" nếu chúng ta giới hạn ý

---

[1] Câu-xá 俱舍.

[2] *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* (viết tắt: *Câu-xá*) 阿毘達磨俱舍論, 30 quyển, Huyền Trang 玄奘 dịch. Taishô 29 No 1558. Bản dịch Pháp, bởi L. de la Vallée Pousin, *L' Abhidharmakosa de Vasubandhu*, 6 vol.; Paris 1923-31. Bổ sung: bản dịch Anh (từ bản Pháp), Leo M. Pruden, *Abhidharmakosa,* Asian Humanitié Press 1988-1990. Nguyên bản Sanskrit, *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*, Edit. A. Thakur, Patna, 1975. Sớ giải của Yosśo, *Spuṭārthāvyākhyā*, phần I, 2, phẩm đầu, Varanasi, 1970. TS

[3] Thế Thân (Vasubandhu) 世親, khoảng 420-500 TL.

[4] *Câu-xá 1*, tr. 1b09, "Cái duy trì yếu tính của nó được gọi là pháp. Cf. Bhāṣya: *svalakṣanadhāraṇād dharmaḥ*. TS

nghĩa của nó trong những tác vụ tâm lý mà thôi. Trình độ của lý thể này sẽ sai biệt tùy theo sự tiếp nhận của mỗi cá thể khác nhau. Ở đức Phật, nó là sự toàn giác hay viên mãn trí (*bodhi*: bồ-đề). Thứ đến, lý thể diễn tả trong ngôn từ sẽ là giáo thuyết, giáo lý, giáo pháp của Ngài. Thứ ba, lý tưởng đề ra cho các đệ tử của Ngài thì là Luật nghi, Giới cấm, Giới điều, Đức lý. Thứ tư, lý thể để chứng ngộ sẽ là nguyên lý, thuyết lý, chân lý, lý tính, bản tính, luật tắc, điều kiện. Thứ năm, lý thể thể hiện trong một ý nghĩa tổng quát sẽ là thực tại, sự kiện, sự thể, yếu tố (thụ tạo hay không thụ tạo), Tâm và Vật, Ý thể và Hiện tượng. Trong trường phái duy thực của các Luận sư A-tì-đàm, từ ngữ *dharma* được dùng nhiều nhất theo nghĩa thứ năm cuối cùng này.

Bây giờ đến lúc chúng ta tìm hiểu *Abhidharma* có nghĩa là gì. Tiếp đầu ngữ "*abhi*" cho ta nghĩa "hơn thế" hay "nói về". Như vậy, *Abhidharma*,[5] có nghĩa là "Pháp tối thắng hay Đặc thắng" hay "Trần thuật về Dharma". Cả hai đều thích nghi với mục đích của chúng ta. Trong khi *dharma* là giáo lý tổng quát của Phật, thì *Abhidharma* là một luận giải siêu hình đặc biệt do các bậc trưởng lão mang lại.

Hầu hết những trường phái A-tì-đàm có lẽ đã phát khởi sau cuộc kiết tập của Aśoka (khoảng 240 ttl.), bởi vì văn học A-tì-đàm gồm tất cả 7 bộ luận, lần đầu tiên được công nhận là

[5] Cf. Bhāṣya: *tad ayaṃ paramārthaṃ vā nirvāṇaṃ dharmalakṣaṇaṃ vā pratyabhimukhe dharma ity abhidharmaḥ*, pháp đối diện trực tiếp với thắng nghĩa là niết-bàn, hay yếu tính của pháp, được gọi là abhidharma. Cf. Hán dịch, *Câu-xá*, ibid., "pháp đối hướng pháp thắng nghĩa là niết-bàn, hay đối quán pháp pháp tướng là bốn Thánh đế, pháp ấy được gọi là đối pháp." TS

một trong Ba tạng kinh (*Tripiṭaka*) trong cuộc kiết tập này.[6] Trong cuộc kiết tập lần đầu và lần thứ hai chỉ có hai tạng (Kinh: *Sūtra*, và Luật: *Vinaya*).[7] Trong kỳ kiết tập Aśoka này, Abhidharma được thêm vào lập thành Tam tạng.

Trong khi Thượng tọa bộ (Theravāda)[8] nẩy nở ở phương Nam, chính yếu là ở Tích lan, thì một trường phái của duy thức công khai hơn đang lớn mạnh ở phương Bắc, nhất là ở Kaśmīra và Gandhāra.

Sự có mặt của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda)[9] này có thể được nhận thấy, trong lịch sử Ấn độ, kéo dài từ cuộc kiết tập của Phật giáo dưới thời Aśoka cho đến thời Nghĩa Tịnh[10] du hành sang Ấn (671-695 stl.).[11] Trong tập *Luận sự* (*Katha-Vatthu*) được soạn tập vào thời vua A-dục (Aśoka), Hữu bộ hình như chiếm một địa vị vững chắc giữa những phần tử tranh biện. Cứ điểm chính của bộ phái này là ở Kaśmīra (Ca-thấp-di-la hay Kế-tân), ở đó, chủ thuyết này được giảng dạy trong tinh túy của nó và cuối cùng được khai triển thành một hệ thống chi li được gọi là Tì-bà-sa (Vaibhāṣika).[12]

---

[6] Xem, Takakusu, "*On the Abhidharma Literature of Sarvastivadins*", *Journal of the Pali Text Society*, 1905.

[7] *Sūtra*: các bài pháp do Phật thuyết; *Vinaya*: kỹ luật tu đạo do Phật chế.

[8] Thượng tọa bộ 上座部.

[9] Thuyết Nhất thiết hữu bộ 說一切有部.

[10] I-tsing (Yi-Jing) 義淨.

[11] Xem bản dịch của Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malay Archipelago* (A.D. 671-695) bởi Nghĩa Tịnh. - (Hán: *Nam hải ký quy nội pháp truyện* 南海寄歸內法傳, 4 quyển, Taisho 54 No 2125. TS)

[12] Tì-bà-sa 毘婆沙.

Theo thời gian, một chi lưu khác của phái Tì-bà-sa (Vaibhāṣika) được thiết lập ở Gandhāra (Kiện-đà-la) và hình như rất khác biệt với phái Kaśmīra trong một vài quan điểm; bởi vì, cả hai thường được trích dẫn song song trong một vài bản văn thường được dùng.

Phạm vi địa lý của bộ phái này rộng lớn hơn bất cứ một bộ phái nào khác, vì phổ biến khắp Ấn độ, đến cả biên cương phía Bắc là Persia, Trung Á, và tận miền Nam là Sumatra, Java, Đông dương và toàn thể Trung hoa.

Nhất thiết hữu bộ liên hệ chặt chẽ với bộ phái chính truyền là Thượng tọa bộ. Nó tách khỏi bộ phái này lần đầu tiên có lẽ trước cuộc kết tập Aśoka. Cái ý niệm cho rằng tất cả các pháp đều hiện thực có thể ngược dòng từ thời đại của chính đức Phật, bởi vì từ ngữ "*sabha-atthi*" (tất cả đều hiện thực) được thấy ngay trong *Samyutta-Nikāya* (*Tương ưng bộ* kinh).[13]

Bản văn Abhidharma chính yếu của bộ phái này là *Jñānaprasthāna*[14] của Kātyāyanīputra (Ca-đa-diễn-ni tử) cũng được gọi là *Aṣṭa-grantha* (*Bát kiền độ luận*),[15] có lẽ được tập thành rất sớm, khoảng 200 trước TL. Những tác

---

[13] Bản dịch Anh bởi C.A.F. Rhys Davids và F.L. Woodward: *The Book of Kindred Sayings*, Pali Text Society Translation Series, Vols. VII, X, XIII, XV, XVI, 1918-30. Xem Rhys Davids' Index to Samyutta, p. 107. Tương đương Hán, *Tạp A-hàm kinh* 雜阿含經 (Tống, Cầu-na-bật-đà-la dịch, Taishô 2 No 99).

[14] Phát trí luận. *A-tì-đạt-ma Phát trí luận* 阿毘達磨發智論, 20 quyển, tác giả Tôn giả Ca-đa-diễn-ni Tử 迦多衍尼子, Huyền Trang dịch. Taishô 26 No 1544. TS

[15] *A-tì-đàm Bát-kiền-độ luận* 阿毘曇八犍度論, 30 quyển, tác giả Ca-chiên-diên Tử 迦旃延子 (Kātyāyanīputra), Tăng-già-đề-bà & Trúc Phật Niệm dịch. Taishô 26 No 1543. TS

phẩm phụ theo của bộ phái này hình như là chú giải chuyên biệt về chủ đề chứa đựng trong đó. Ít ra có 6 Pada[16] (*Lục túc luận*), tên gọi mà người ta đa đặt cho những tác phẩm này, còn truyền đến chúng ta.

Rồi có lẽ vào thế kỷ II TL – trước hay sau cuộc kiết tập của triều Kaniṣka, chúng ta không thể nói được – một sớ giải vĩ đại và chi ly mệnh danh *Ti-bà-sa luận* (*Vibhāsā-śāstra*) được tập thành dựa trên tác phẩm của Kātyāyanīputra. Từ ngữ "Vibhāṣā" có nghĩa là một "quảng diễn", hay những "dị kiến",[17] và tiêu đề này tỏ ra rằng nhiều quan điểm của thời ấy được tập họp và phê bình chi tiết, và một vài quan điểm riêng tư được tuyển chọn và ghi chép lại. Mục đích chính của sớ giải *Tì-bà-sa* là lưu truyền lập trường chính xác của trường phái A-tì-đàm, từ đó trường phái này mới được gọi là phái Vaibhāṣika (Tì-bà-sa sư).

Rồi xuất hiện một yếu thư của học thuyết A-tì-đàm gọi là *A-ti-đàm Tâm luận, Adhidharma-hṛidaya,* của Dharmottara[18] thuộc chi phái ở Gandhāra (được dịch sang Hán văn vào năm 391 stl.). Một bản chú giải về tác phẩm

---

[16] Lục túc luận 六足論 .

[17] Cf. Phổ Quang, *Câu-xá luận ký 1* (T41n1821, 11a17): "*Tì* 毘(*vi*) nghĩa là *quảng* 廣(mở rộng); hoặc nổi *thắng* 勝(bật), hoặc *dị* 異(sai khác). *Bà-sa* 婆沙(*bhāṣā*) nghĩa là *thuyết* 說.Vì Luận này phân biệt nghĩa lý một cách rộng rãi, nên nói là *Quảng thuyết*. Vì thuyết minh nghĩa lý một cách đặc sắc nên gọi là *Thắng thuyết*. Do sự giải thích nghĩa lý khác nhau của 500 vị A-la-hán, nên gọi là *Dị thuyết*." TS

[18] *A-tì-đàm tâm luận* 阿毘曇心論, Tôn giả Pháp Thắng tạo 尊者法勝造 Tăng-già-đề-bà và Tuệ Viễn dịch 僧伽提婆共惠遠, 4 quyển. Taishô 28 No 1550. Cf. *A-tì-đàm tâm luận kinh* 阿毘曇心論經, luận bản: Pháp Thắng, giải thích: Ưu-ba-phiến-đa 優波扇多, Tăng-già-đề-bà và Tuệ Viễn dịch 僧伽提婆共惠遠, 6 quyển. Taishô 28 No 1551. TS

này là *Samyukta-abhidharma-hṛdaya*, do Dharmatrāta,[19] một đồ đệ của Dharmottara, soạn thảo. Tác phẩm này trở thành bản văn căn bản của chi phái Gandhāra và sau cùng là của phái A-tì-đàm Trung hoa.

VĂN HỌC A TÌ ĐÀM

I

Thân luận (mūlaśāstra)
Kātyāyanīputra (Ca-đa-diễn-ni-tử)
Jñāna-prasthāna (Phát trí luận)
hay *Aṣṭa-grantha (Bát kiền-độ luận)*
Lục túc luận (ṣaṭ-pada)
về tác phẩm trên

1	2	3
Vasumitra (Thế Hữu)	Devasarma	Sariputra (Xá-lợi-phất)
Prakaraṇapda (Phẩm loại túc luận)[20]	Vijñāna-kāya (Thức thân túc luận)[21]	Dharmaskandha (Pháp uẩn túc luận)[22]
4	**5**	**6**
Maudgalyāyana	Purṇa (Phú lâu na)	Mahākauṣṭhila (Đại câu thi la)
Prajñapti (*Thi thiết túc luận*)[23]	*Dhātu-kāya* (*Giới thân túc luận*)[24]	*Saṅgīti-paryaya* (*Tập dị môn túc luận*)[25]

---

[19] *Tạp A-tì-đàm tâm luận* 雜阿毘曇心論, tác giả Pháp Cứu 法救, Tăng-già-bạt-ma 僧伽跋摩 dịch, 11 quyển. Taisho 28 No 1552. TS

[20] *A-tì-đạt-ma Phẩm loại túc luận* 阿毘達磨品類足論, Tôn giả Thế Hữu 世友 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch; 18 quyển. Taishô 26 No 1542. TS

[21] *A-tì-đạt-ma Thức thân túc luận* 阿毘達磨識身足論, A-la-hán Đề-bà-thiết-ma 提婆設摩阿羅漢 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch, 16 quyển. Taishô 26 No 1539. TS

[22] *A-tì-đạt-ma Pháp uẩn túc luận* 阿毘達磨法蘊足論. Tôn giả Đại Mục-kiền-liên 大目乾連 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch; 12 quyển. Taishô 26 No 1537. TS

Pārśva (Hiếp Tôn giả)
Mahāvibhāṣā (*Đại Tì-bà-sa*, đại sớ)[26]
Hán dịch 200 quyển
Vibhāṣā (*Bệ-bà-sa-luận*, lược giải)[27]
Hán dịch 14 quyển

Như vậy, ở Trung hoa chúng ta có hai bản lưu truyền của *Vibhāṣā*, Đại bộ (200 quyển) và Tiểu bộ (14 quyển). Chúng ta không thể đoan chắc rằng bộ này có phải là bản tóm tắt của bộ kia. Nhưng theo nhiều quan điểm chúng ta có thể tin rằng bộ lớn thuộc phái Kaśmīra và bộ nhỏ thuộc Gandhāra.

II
Tác phẩm cương yếu của bộ phái A tì đàm

Dharmottara: *Abhidharma-hṛdaya* (*A-tì-đàm tâm luận*)
(dịch năm 391 stl.)

|

Dharmatrāta: *Samyukta-abhidharma-hṛdaya* (*Tạp A-tì-đàm tâm luận*)
(dịch năm 426 stl.. Từ đây, học phái Tì đàm được thành lập ở Trung hoa).

|

---

[23] *Thi thiết luận* 施設論, tác giả khuyết, Pháp Hộ 法護 dịch, 7 quyển. Taishô 26 No 1538. TS

[24] *A-tì-đạt-ma Giới thân túc luận* 阿毘達磨界身足論, Tôn giả Thế Hữu 世友 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch, 3 quyển. Taishô 26 No 1540. TS

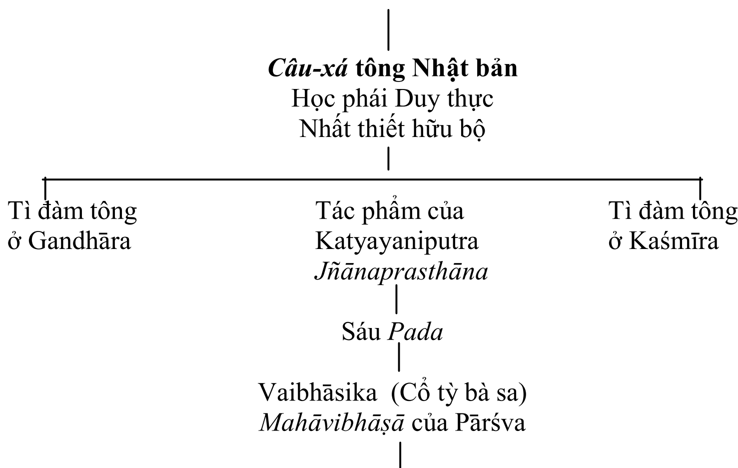
[25] *A-tì-đạt-ma Tập dị môn túc luận* 阿毘達磨集異門足論, Tôn giả Xá-lợi Tử 舍利子 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch, 20 quyển. Taishô 26 No 1536. TS

[26] *A-tì-đạt-ma Đại tì-bà-sa luận* 阿毘達磨大毘婆沙論, Năm trăm Đại A-lan-hán 五百大阿羅漢 tạo, Huyền Trang 玄奘 dịch, 200 quyển. Taishô 26 No 1545. Cf. *A-tì-đàm tì-bà-sa luận* 阿毘曇毘婆沙論, Ca-chiên-diên Tử tạo, Năm trăm La-hán giải thích, Phù-đà-bạt-ma & Đạo Thái 浮陀跋摩共道泰 dịch, 60 quyển. Taishô 18 No 1546. TS

[27] *Bệ-bà-sa luận* 鞞婆沙論, Thi-đà-bàn-ni 尸陀槃尼 soạn, Tăng-già-bạt-trừng 僧伽跋澄 dịch, 14 quyển. Taishô 26 No 1547. TS

Vasubandhu (Thế Thân): *Abhidharma-kośa* (*A-tì-đạt-ma câu-xá*)
a. Hán dịch của Chân đế (Paramārtha) (563-567 stl.)[28]
Từ đây học phái *Câu-xá* được thành lập ở Trung hoa.
b. Hán dịch của Huyền Trang (596-664 stl.) (651-654 stl.)[29]

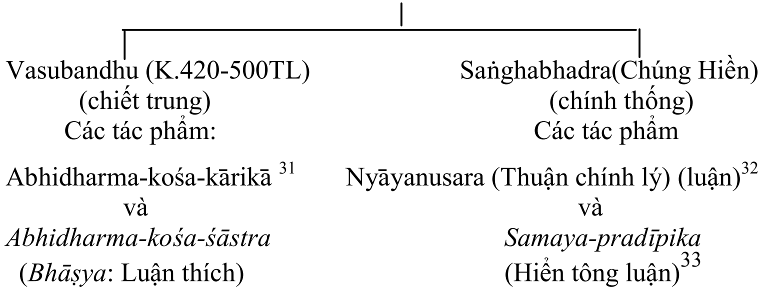
Sau bản Hán dịch này, học phái *Câu-xá* được kiện toàn như một hệ thống Triết học, chính yếu là do Khuy Cơ (632-682), đệ tử của Huyền Trang.[30]



[28] *A-tì-đạt-ma Câu-xá thích luận* 阿毘達磨俱舍釋論, Bà-tẩu-bàn-đậu 婆藪盤豆 tạo, Chân Đế 真諦 dịch, 22 quyển. Taishô 29 No 1559.

[29] *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận* 阿毘達磨俱舍論, Tôn giả Thế Thân tạo, Huyền Trang dịch, 30 quyển. Taishô 29 No 1558. Xem cht. 2, chương iv, tr. 35.

[30] Trong các nhà chú giải về Câu-xá ở Trung hoa, không thấy có Khuy Cơ. Các bản sớ giải nổi tiếng: Phổ Quang 普光, *Câu-xá luận ký* 俱舍論記, 30 quyển; Taishô 41 No 1821. Pháp Bảo 法寶, *Câu-xá luận sớ* 俱舍論疏, 30 quyển; Taishô 41 No 1822. Viên Huy 圓暉, *Câu-xá luận tụng sớ* 俱舍論頌疏, 30 quyển; Taishô 41 No 1823. Và nhiều nhà chú giải khác, Như Thần Thái, Pháp Doanh, Huệ Huy, Tuần Luân, v.v.; có 90 vị.



2. LỊCH SỬ

Đại triết gia Thế Thân (Vasubandhu) sinh ở Puruṣapura (Peshwar: Bạch-sa-ngõa) xứ Gandhāra (Kiện-đà-la) và xuất gia theo Hữu bộ. Ngài nặc danh đến Kaśmīra (Ca-thấp di-la) để học triết học A-tì-đàm. Khi trở về cố hương, ngài viết Abhidharma-kośa hiện tồn tại trong 60 quyển của bản Hán dịch.[34] Bản văn Phạn ngữ đã thất lạc nhưng may mắn chúng ta có một bản chú giải do Yaśomitra viết mệnh danh là

---

[31] *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận bản tụng* 阿毘達磨俱舍論本頌, Huyền Trang dịch, 1 quyển. Taisho 29 No 1560. TS

[32] *A-tì-đạt-ma Thuận Chính lý luận* 阿毘達磨順正理論, Tôn giả Chúng Hiền 眾賢 tạo, Huyền Trang dịch, 80 quyển. Taisho 29 No 1562. TS

[33] *A-tì-đạt-ma tạng Hiển tông luận* 阿毘達磨藏顯宗論, Chúng Hiền tạo, Huyền Trang dịch, 40 quyển. Taisho 29 No 1562. TS

[34] Hán dịch của Huyền Trang, 30 quyển. Hán dịch của Chân Đế, 22 quyển. Cộng tất cả gần 60 quyển. Thế Thân đầu tiên giảng nghĩa của *Đại tì-bà-sa*, mỗi ngày được tóm tắt thành một bài tụng. Toàn bộ hơn 600 bài tụng. Tăng chúng ở Ca-thấp-di-la rất mừng, cho rằng giáo nghĩa của bộ phái mình được tuyên dương. Sau đó Thế Thân viết trường hàng giải thích; bấy giờ mới biết nhiều chỗ bác bỏ quan điểm của Ca-thấp-di-la. Cf. Chân Đế, *Bà-tẩu-bàn-đậu Pháp sư truyện* 婆藪槃豆法師傳; Taishô 50 No 2049. TS

Abhidharma-kośa-vyākhyā; [35] nhờ tác phẩm này mà cố giáo sư Louis de la Vallée-Poussin ở Bỉ[36] dễ dàng trong việc tái lập bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích lan.



Vasubandhu [Thế Thân]

Theo ấn bản này và dịch bản Trung hoa, nội dung của luận *Câu-xá* như sau:

1. Về các pháp (Phân biệt giới)
2. Về các quan năng (Phân biệt căn)
3. Về thế giới (Phân biệt thế gian)
4. Về các nghiệp (Phân biệt nghiệp)
5. Về các phiền não (Phân biệt tùy miên)
6. Về thánh giả và đạo (Phân biệt tùy thánh)
7. Về tri thức (Phân biệt trí)
8. Về thiền định (Phân biệt định)

---

[35] Nguyên bản Sanskrit được phát hiện tai Tây tạng do Mahāpaṇḍita Rahula Sankrityayana, gồm cả Bhāṣya (Thích luận) viết trên 367 lá bối. Sau đó, biên tập bởi Gs. Prahlada Pradhan, ấn hành năm 1967. Ấn bản mới, *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*, Edit. A. Thakur, Patna, 1975. Sớ giải của Yaśomitra, *Sphuṭārthāvyākhyā*, phần I, 2 phẩm đầu, Varanasi, 1970. TS

[36] L. de la Vallée Pousin, *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vol.; Paris 1923-31. Bổ sung: bản dịch Anh (từ bản Pháp), Leo M. Pruden, *Abhidharmakosa,* Asian Humanities Press 1988-1990. TS

Hán dịch có một phẩm thứ chín, Phá ngã phẩm, bác bỏ ý niệm về ngã .

Khi viết luận *Câu-xá*, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối, Pháp Cứu, gọi là *Samyukta-abhidharma-hṛdaya* (*Tạp A-tì-đàm tâm luận*); và tác phẩm này lại là sớ giải về *Abhidharma-hṛdaya* (*A-tì-đàm tâm luận*) của Dharmottara. So sánh kỹ lưỡng cả ba tác phẩm này ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là những chủ đề chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố (pháp) đặc thắng là Sắc và Tâm, trong khi chương chín và là chương cuối minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức vô ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt, chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác.

Mặc dù giống với *Tâm luận* về chủ đề, nhưng không có chứng cớ nào nói rằng *Câu-xá* vay mượn *Tâm luận* khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ngài không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ một bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

Khi luận *Câu-xá* của Thế Thân được truyền bá ở Gandhāra, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ngài (Hữu bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ngài, bởi vì tác phẩm của ngài phổ biến khắp ở Ấn, được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải được viết ở Nalanda, Valabhi và những nơi khác. Nó

được dịch sang Tây tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu tiên do Chân Đế từ 563-567 TL và lần cuối do Huyền Trang, từng du học ở Đại học Nalanda, từ 651-654 TL. Đặc biệt ở Trung Hoa ta có nhiều khảo cứu và ít ra có 7 bộ sớ giải được viết cặn kẽ về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển.

Trước khi luận *Câu-xá* được dịch, ở Trung hoa đã có một học phái mệnh danh là Tì-đàm-tông, đứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung hoa ở trên. Tì-đàm là tên gọi tắt của Trung hoa về Abhidharma. Tông phái này đại diện cho chi phái Hữu bộ ở Gandhāra. Những tác phẩm chính của phái này, cùng với bản sớ giải Vibhāṣā được dịch sang Hán ngữ rất sớm, vào 383-434. Bản đại sớ *Mahā-Vibhāṣā* thuộc chi phái Kaśmīra cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung hoa nào đại diện cả. Khi luận *Cậu xá* của Thế Thân được Chân Đế (Paramārtha) dịch, từ 563-567 TL, lại do Huyền Trang dịch từ 651-654, từ đó Câu-xá tông (Kusha) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng thiết yếu cho tất cả những khảo cứu Phật học. Tì-đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới là Câu-xá tông.

Ở Nhật, tông phái này được gọi là Kusha, phổ thông được coi như là do Trí Thông (Chitsū)[37] và Trí Đạt (Chitatsā)[38] truyền vào Nhật bản vào năm 658; đó là hai nhà sư Nhật theo học với Huyền Trang một thời gian. Về sau, tông này lại được truyền vào lần nữa với Huyền Phương (Gembô, 735 TL),[39] đồ đệ của Trí Châu. Châu[40] là đồ đệ đời thứ ba

[37] Trí Thông 智 聰 .
[38] Trí Đạt 智 達
[39] Huyền Phưởng 玄 昉.

của Khuy Cơ và Cơ vốn là đồ đệ trực tiếp của Huyền Trang.

Trong một tài liệu chính thức năm 793, phái Câu-xá duy thực được ký tải như là một tông phái phụ thuộc tông Pháp tướng duy thức, không có vị trí riêng nào dành cho nó, bởi vì không có những môn đệ chuyên nhứt với nó.

3. TRIẾT LÝ

Triết học Saṅkhyā (Số luận: Nhị nguyên luận), một trong những nền triết học tối cổ Ấn độ, có nhiều điểm chung với Phật giáo, chủ trương rằng vạn hữu thường tồn dù chúng biến chuyển liên lĩ, không có gì mới xuất hiện cũng không có cái gì biến mất.

Tuy nhiên, Phật giáo chủ trương rằng vạn hữu chỉ hiện hữu trong từng sát-na; hoàn toàn không có bản thể lưu tồn.[41] Cả Phật giáo và Số luận đều phủ nhận lý thuyết về suy luận (tỉ lượng). Do đó, ta có thể nói Phật giáo chủ trương lý thuyết về tính tạm thời hay tức khắc (thuyết sát-na diệt). Có thể phân chia mọi thực tại thành những pháp sát-na sinh diệt. Hình thức đa nguyên luận này đối lập trực tiếp với nhất nguyên luận, đặc biệt là của Áo-nghĩa thư (Upaniṣad).

Học phái này lại còn chủ trương thuyết vi thể và thừa nhận có ba thứ vi thể: 1. Cực vi (*parama-aṇu*); 2. Vi tử (*aṇu*); 3. Vi trần (*rajas*). Cực vi là vi thể bất khả phân, vô cùng vi tế và không thể phân tích được nữa, nó chỉ có thể nhận ra được bằng thiền định.

---

[40] Trí Châu 智 周 .

[41] Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. I, p. 109. Bản thể, tiếng Anh, substance = *sub*-stance, yếu tình lưu tồn.

Bảy cực vi tạo thành vi tử, là bản thể nhỏ nhiệm nhất. Nó có hình thức lập phương. Bảy vi tử này tạo thành vi trần mà con mắt của một vị Bồ-tát, một vị Phật tương lai, có thể nhận thấy được. Thêm nữa, phân lượng cực đoản của thời gian được coi như tương ứng với sự vận chuyển của một cực vi này đến một cực vi khác, như thế không gian và thời gian luôn luôn hỗ tương. Dù thuyết cực vi được nêu lên rất tỉ mỉ trong học phái *Câu-xá* chấp hữu và cả trong Thành thật tông[42] chấp hư vô, tôi sẽ không bàn nhiều về việc ấy, vì tôi nghĩ rằng nó không phải là chính yếu đối với những học phái chủ trương lý thuyết sát-na sinh diệt.

Hết thảy các yếu tố hay pháp tạo thành những dữ kiện giác quan và những dữ kiện tư tưởng trong từng sát-na đều được học phái Duy thực liệt kê, có lẽ đây là lần đầu tiên trong lịch sử triết học Ấn độ. Ý niệm một sự thể không có bản thể lưu tồn đi đôi với thuyết biến dịch vô thường, mọi vật không thường tồn. Theo thuyết này thì chỉ có hiện tại là thực hữu. Quá khứ không thực hữu vì nó không còn nữa, và vị lai thì bất thực vì nó chưa xuất hiện.

Thuyết này được các bộ phái Phật giáo khác trung thành tin tưởng như Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), Hoá địa bộ (Mahīśāsaka)[43] và Kinh lượng bộ (Sautrāntika). Nhưng Nhất thiết hữu bộ, vì bắt nguồn từ Thượng tọa bộ chính truyền, xướng lên một bác nạn nghiêm khắc và thừa nhận rằng quá khứ và vị lai đều là thực hữu, bởi vì hiện tại có căn để của nó trong quá khứ và hậu quả của nó trong vị lai. Ngoài ra, phái này còn chủ trương rằng ba giai đoạn của thời gian phải hiện hữu tách rời nhau, vì những khái niệm

[42] Thành thật tông 成實宗. Skt. Satyasiddhi.

[43] Pháp tạng bộ 法藏部, trong nguyên bản. TS

về quá khứ và vị lai sẽ không xuất hiện trong chúng ta nếu không có những thực tại dị biệt.

Khi phán xét từ những thảo luận ghi trong văn học *Đại-tì-bà-sa* (*Mahāvibhāṣā*), tính dị biệt của ba thời và tính thực hữu của mỗi thời, hình như được nhấn mạnh là vô cùng quan trọng. Tuy nhiên, tính thực hữu của ba thời không có nghĩa rằng ba thời tự chúng thường tại, cũng không có nghĩa rằng thời gian là một thực thể. Nó có nghĩa là tất cả các pháp đều thực hữu trong quá khứ và trong vị lai cũng như thực hữu trong hiện tại; nhưng không kéo dài từ thời gian này thời gian khác.[44]

Liên hệ với lý thuyết này, có bốn luận chứng mà Thế Thân trích dẫn từ nền văn học Luận tạng:[45]

1. Luận chứng của Pháp Cứu (Dharmatrāta) bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng, có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng.

2. Luận chứng của Diệu Âm (Ghoṣa): Sai biệt về tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau.

3. Luận chứng của Thế Hữu (Vasumitra): Sai biệt về nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, tỉ dụ, một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100.

4. Luận chứng của Giác Thiên (Buddhadeva): Sai biệt về điểm nhìn hay tương quan; như một người đàn bà có thể

[44] *Câu-xá 20* (tr. 104b03). Kośa, k. v. 25.
[45] *Op.cit.* (tr. 104b29). Kośa, k. v. 25d-26.

cùng một lúc vừa là con gái, là người vợ và bà mẹ tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (điểm 3) là hợp lý nhất trong bốn luận chứng, dù ngài không hoàn toàn thỏa mãn với nó. Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời: vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời dị biệt rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức "tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu; ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả pháp đều liên tục hữu. Chủ điểm "Pháp hữu Ngã vô", không có bản ngã lưu tồn mà chỉ có thực tại tính của các pháp, cho thấy rằng vô ngã vẫn còn là nguyên lý cơ bản của Nhất thiết hữu bộ.

Dù vậy, thuyết của Hữu bộ theo Thế Thân không thấy có trong những giáo thuyết thuần túy của Phật, mà là một tân thuyết của nền văn học Tì-bà-sa (*Vibhāṣā*) của học phái A-tì-đàm. Quam điểm của các phái A-tì-đàm (Abhidharmika) chống lại Kinh lượng bộ là phái bám chặt lấy những bài thuyết pháp của Phật (*sūtrānta*) và chủ trương rằng chỉ có hiện tại là thực hữu. Theo đó, Thế Thân trong luận *Câu-xá* chấp nhận kiến giải của Kinh lượng bộ, dù trên đại thể ngài giảng thuyết theo những chủ điểm của các nhà A-tì-đàm ở Kaśmīra.

Mặc dù một khuynh hướng duy thực cường thịnh là một phân nhánh từ giáo lý nguyên thủy về thể tính sát-na, điều ấy hình như không hiễn nhiên lắm như khi vừa thoạt nhìn thấy, bao lâu mà phần tử phân ly không bỏ sót công thức nguyên thủy: Vô ngã (*anātma*), Vô thường (*anitya*), Khổ

(*duḥkha*) ngoại trừ Niết bàn (*Nirvāṇa*). Như vậy, thể tính thực hữu của Nhất thiết hữu bộ có nghĩa là một hiện hữu sát-na hay tương tục tính của những hiện hữu sát-na dị biệt.

Trong Phật giáo không có tác giả phân ly với nghiệp, không có người tri giác tách rời sự tri giác (thọ); do đó, không có chủ thể tâm thức đằng sau thức. Tâm chỉ là trạng thái biến chuyển của một ý thức về một sự vật. Không có chủ thể tâm thức thường hằng, bởi vì không có sản vật của một sắc thân tồn tại y nhiên qua hai thời hạn nối tiếp như các nhà vật lý học ngày nay có nói. Phật giáo thừa nhận rằng điều ấy cũng đúng cho cả tâm nữa.

75 pháp

Mỗi yếu tố trong vũ trụ được Thế Thân giải nghĩa chi li trong luận *Câu-xá*. Danh từ quan trọng của trường phái này là "*sarva-asti-vāda*", "học thuyết về tất cả đều hiện hữu", khẳng định mọi hiện hữu, cả tâm và vật, cũng như không phải tâm và không phải vật. Tuy nhiên điều này không phải để thừa nhận hiện hữu của Ngã (*ātman*), một bản ngã cá biệt hay một linh hồn hay nguyên lý phổ quát hay Nguyên-nhân-đầu-tiên. Chúng ta không biết Thế Thân có tiên đoán mọi nguy hiểm do sự thừa nhận có Ngã, sẽ xảy ra hay không mà ngài lại để dành toàn chương chín của luận *Câu-xá* để bác bỏ thuyết Hữu ngã.

Bản liệt kê các pháp trong luận *Câu-xá* rất nên được so sánh với những bản liệt kê tương tự trong *Abhidhammattha-saṅgaha* (*Thắng pháp tập yếu luận*) của Anurudha thuộc thế kỷ thứ 8 TL, *A-tì-đàm tâm luận* của Dharmottara (Hán dịch 391 TL) và của Dharmatrāta (Hán dịch 426) và có thể cả *Thành thật luận* (*Satyasiddhi*) của Harivarman (khoảng 250-350).

Trong *Abhidhammattha-saṅgaha*, tất cả các pháp được chia làm sáu lớp, trong khi ở A-tì-đàm tổng chung được phân phối thành năm cấp. Trong luận *Câu-xá*, những pháp này được sắp xếp và phối trí cẩn thận trong năm phạm trù. *Thành thật luận*, một tác phẩm của Kinh bộ và chấp không kể có 84 pháp. Tất cả những bộ phái này chủ trương rằng mọi pháp đều đáng được phân thành hai loại là hữu vi (*saṃskṛta*) và vô vi (*asaṃskṛta*). Pháp hữu vi lại được chia ra thành bốn loại:

I. *Sắc Pháp* (*rūpa*, 11) gồm năm căn (giác quan), năm cảnh (những đối tượng tri giác) và vô biểu sắc.

II. *Tâm pháp* (*citta*, 1) đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn.

III. *Tâm sở pháp* (*caitasika*, 46, được chia thành sáu cấp tức là những nhiệm vụ tổng quát, thiện, bất thiện, phiền não, tiểu phiền não và bất định.

IV. *Tâm bất tương ưng hành pháp* (*citta-vipratayukta*) không thuộc Sắc cũng không thuộc Tâm (có 14).

Những pháp này (I-IV) đều là pháp hữu vi (tổng cộng có 72), cùng với ba pháp vô vi tạo thành năm bộ loại với 75 pháp. Trong số những pháp này, những pháp mà tất cả các bộ phái và các luận điển trần thuật vô cùng cặn kẽ, là nhóm pháp được mệnh danh Tâm sở pháp (*caittasika*). Trong nhóm Tâm sở pháp, có 52 pháp trong ba cấp bậc, theo *Abhidhammattha-saṅgaha*; 58 pháp trong bảy cấp theo *A-tì-đàm Tâm luận* và 46 pháp trong sáu cấp theo luận *Cậu xá*.

So sánh một cách sơ lược, ta thấy chúng hàm chứa nhiều hơn là những phần của tâm lý thông thường, nhưng luận *Câu-xá* và *A-tì-đàm Tâm luận* có những sự tinh tế chặt chẽ

hơn những tác phẩm khác. Luận *Câu-xá* là một hệ thống hóa của *A-tì-đàm Tâm luận*.

Các pháp bao gồm toàn thể thế giới của tâm và vật, những hiện hành tích cực và tiêu cực, những yếu tố tâm lý biểu hiện và được biểu hiệu hay những dữ kiện giác quan và những dữ kiện tương ứng. Sự liệt kê của Thế Thân là về những yếu tố ấy. Bốn yếu tố cuối cùng của những Tâm sở bất định: tham, sân, mạn, nghi được trình bày riêng rẽ và không xác định như là những tâm sở bất định. Sự thêm thắt về những yếu tố này hình như đã được các tác giả Trung hoa sau này thiết lập, nhất là Phổ Quang.

Tổng quát, các pháp được phân phối như trong bảng liệt kê kèm theo sau. (Xem trang 108, cuối chương).

Lược giải thích bảng liệt kê

Đồ biểu liệt kê tất cả các yếu tố của những gì có thể được gọi là thế giới khách quan. Sự thật những pháp mà bộ phái Hữu tông của Phật giáo bàn đến đều chỉ là những khách thể. Bộ phái này không nhìn nhận bất cứ một chủ thể nào theo nghĩa thông thường của từ này. Ngay cả tâm cũng không phải là một sự thể chủ quan, vì không có tác giả ở ngoài tác nghiệp và không có chủ thể tâm thức tách rời thức. Chỉ có một trạng thái vô thường của tâm. Tất cả thực tại tính có thể được coi như là chỉ có hiện hữu sát-na.

Theo nguyên tắc nguyên thủy của Phật giáo, tất cả các pháp (tâm và vật) được coi như là những yếu tố sát-na, dị biệt, có giá trị ngang nhau. Phân phối tất cả các yếu tố này vào trong một hệ thống điều hợp, phân chia sắc pháp thành những nhóm chủ quan và khách quan, và giả thiết sự sai biệt giữa những yếu tố trọng tâm của ý thức thuần túy và những yếu tố thứ yếu về các nhiệm vụ tâm lý hay những

năng lực đạo đức, hình như rằng, như giáo sư Stcherbatsky có nói, là một ngả rẽ của bộ phái này đối với Phật giáo nguyên thủy (học thuyết vô ngã). Nhưng bao lâu mà chúng ta vẫn còn tìm thấy tính chất sát-na của thể tính nơi bộ phái này thì bấy lâu chúng ta không thể xem đó như là một phân ly triệt để.

Các pháp hữu vi (*sarva-saṃsksāra*, hoặc *saṃskrita dharma*) tạo thành đại phần đầu tiên trong đồ biểu của chúng ta. Nét đặc trưng riêng biệt của chúng là vô thường.

Pháp hữu vi:

I. Sắc pháp (*rūpa* có 11). Trên thực tiễn, nhóm này bao gồm tất cả những cái mà chúng ta gọi là vật chất. Trong 11 pháp này, năm pháp đầu là những quan năng (căn), và năm pháp kế tiếp là những đối tượng giác quan (cảnh). Bốn đại (đất, nước, gió, lửa) được biểu hiện bởi những đối tượng giác quan. Ngoài những pháp này, còn có một pháp đặt biệt, đó là vô biểu sắc (*avijñaptirūpa*). Khi chúng ta muốn hành động thì bấy giờ tâm sở được gọi là tư (*cetanā*). Trong Phật giáo điều này được gọi là ý nghiệp. Thông thường tâm sở này được biểu lộ qua lời nói, đấy là ngữ nghiệp; hay bằng thân thể, tức là thân nghiệp. Cả hai nghiệp này được biểu lộ ở bên ngoài, hoặc thiện hay ác, chúng biểu hiệu cho một hoạt động tương ứng và tương tợ trong tâm và tạo thành một ấn tượng hay một ảnh tượng lưu tồn (*avijñapti-karma*: vô biểu nghiệp). Vì vậy mà chúng được gọi là tác nghiệp không biểu lộ. Những tác nghiệp này được xem như thuộc Sắc pháp, chúng là những đối tượng giác quan, mặc dù không được biểu lộ (vô biểu).

II. Thức hay Tâm pháp (*citta*, một pháp). Đây chính là tâm thức. Dù chỉ có một mà đương nhiên nó hành sự qua năm ngả đường tương ứng với năm căn.

III. Tâm sở pháp (*citta-saṃprayukta saṃskāra*, hay *caitasika*, có 46 pháp). Bộ loại những khả năng tâm lý này là phần được trường phái này chú trọng nhất, và bởi lẽ đó mà ta có lý khi gọi trường phái này là một phái tâm lý học của Phật giáo. Tất cả những yếu tố tâm lý lại được phân nhóm thành sáu loại:

1) *Đại địa pháp*, (*mahābhūmika*), các chức năng phổ biến, mười pháp. *Mahābhūmika* có nghĩa " thuộc về cơ địa phổ quát ", cơ địa ở đây chỉ cho tâm. Bất cứ khi nào tâm hoạt động, thì những đại địa pháp như thọ (tri giác), tưởng (ý niệm), tư (ý chí), luôn luôn cùng xuất hiện (*sarva-dharma-sādhārana*: cộng đồng tác dụng của hết thảy các pháp).

2) *Đại thiện địa pháp* (*kuśala-mahābhūmika*), các chức năng phổ biến có tính thiện, có mười pháp hiện hành với tất cả tâm sở thiện.

3) *Đại phiền não địa pháp* (*kleśa-mahābhūmika*), các chức năng phổ biến ô nhiễm, có sáu pháp, là những thứ bị nhiễm ô bởi tham dục (*kleśa*).

4) *Đại bất thiện địa pháp* (*akusala-mahābhūmika*) có hai pháp, cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng bất thiện.

5) *Tiểu phiền não địa pháp* (*upakleśa-bhūmika*) có mười pháp, là những pháp thuộc đặc chất tham dục thông thường. Chúng luôn luôn đi theo tâm xấu xa cũng như với "tâm vô ký chướng ngại thánh đạo" (*nivṛta-avyākṛta*) và chúng cần phải bị loại trừ dần dần trên con đường tu tập

(*bhāvanā-mārga*: tu đạo), chứ không đoạn trừ ngay do con đường của thấy chân lý (darśana-mārga: kiến đạo).

6) *Bất định pháp* (*aniyata-bhūmika*) có tám, là những pháp không thể sắp xếp vào bất cứ đâu trong năm chức năng trên.

Trong số những pháp hữu vi, còn có những pháp không tương ứng với sắc hay tâm (*citta-viprayuktasaṃskāra*: tâm bất tương ưng hành) có 14. Chúng không phải là sắc hay tâm: (1) *Đắc* (*prāpti*), sự thủ đắc là năng lực buộc một vật thể đạt được với kẻ đạt được nó. (2) *Phi đắc* (*aprāpti*) là năng lực làm phân ly một vật thể với chủ hữu của nó. (3) *Chúng đồng phần* (*sabhāga*) là năng lực tạo ra những đặc loại hay một bộ loại để có những hình thức tương tợ của sự sống. Pháp thứ (4), (5), và (6), tất cả đều là những kết quả không tư tưởng và không điều kiện đạt được bởi định.[46] (7) Mạng căn (*jīvitīndriya*), năng lực sinh mệnh, là năng lực duy trì tuổi thọ. (8), (9), (10) và (11) bao hàm sự sống và sự chết, tức là những con sóng của biến dịch.[47] (12), (13), và (14) là nhóm bộ phận (*kāya*) của danh, cú, và văn tự, tất cả đều liên hệ đến ngôn ngữ (*vāk*).

Bây giờ chúng ta đi đến phần hai của bảng đại phân loại; đó là các pháp vô vi (*asaṃskṛta-dharma*). (1) Hư không (*ākāśa*) là cái không gây cản trở cái khác và tự nó xuyên suốt một cách tự tại qua bất cứ vật ngại nào; tự thân nó thường hằng bất biến. (2) Trạch diệt (*pratisaṃkhyā-nirodha*), sự diệt tận đạt được bằng tư duy, như Niết-bàn.

---

[46] Chỉ vô tưởng quả (*asaṃjñika*), vô tưởng định (*asaṃjñi-sammāpatti*), và diệt tận định (*nirodha-samāpatti*). Thứ tự liệt kê này theo trong luận bản, *quyển 4* (tt. 22a6 và tiếp). TS

[47] Bốn đặc tướng của hữu vi (*saṃskṛta-lakṣaṇa*): sinh, trụ, dị diệt. TS

(3) Phi trạch diệt (*apratisaṃkhyā-nirodha*), diệt đạt được do sự vắng mặt của các duyên.

Đấy là lược thuật các pháp thực hữu được liệt kê trong 75 pháp.

Một số học thuyết đặc sắc của Câu-xá tông

Nhiều chủ điểm đặc hữu của Hữu bộ sau cùng được Thế Thân thiết lập đáng được ghi nhận sau đây:

Trước tiên, những phân biệt như giữa hữu vi (*saṃskṛta*) và vô vi (*asaṃskṛta*), biểu (*vijñapti*) và vô biểu (*avijñapti*), định (*niyata*) và bất định (*aniyata*), tương ưng tâm (*citta-saṃprayukta*) và không tương ưng tâm (*citta-viprayukta),* cần chú ý.

75 pháp ấy mặc dù dị biệt nhau, đều liên kết nhau trong thế giới hiện thực. Hiện tượng này được cắt nghĩa bằng lý thuyết về tương quan nhân quả, đôi khi được gọi là thuyết về Mười nhân, trong đó có sáu căn nhân (*hetu*) và bốn duyên (*pratyaya*).

Sáu nhân là:

(1) *Năng tác nhân* (*kāraṇa-hetu*) là yếu tố dẫn đạo trong sự phát sinh một hậu quả;[48] (2) *Câu hữu nhân* (*sahabhū-hetu*), trên hai yếu tố luôn luôn cùng hành sự với nhau;[49] (3) *Đồng loại nhân* (*sabhāga-hetu*), là nhân trợ giúp những nhân

[48] Cf. *Câu-xá 6* (tr. 30a16): "Tất cả các pháp hữu vi, trừ tự thể của nó, đều là nguyên nhân năng tác (nguyên nhân tác thành)." Kośa k. ii 50a: *svato' nye karaṇahetuḥ*. TS

[49] Ibd., tr. 30b18: "Các pháp hỗ tương gây quả cho nhau, nên hỗ tương là nguyên nhân cho nhau." Kośa k ii. 50c-d: *sahbhūr ye mithaḥphalāḥ/ bhūtavac cittacittānuvarilakṣaṇalakṣyavat*// TS

khác cùng loại với nó;[50] (4) *Tương ưng nhân* (*saṃprayukta-hetu*), xuất hiện vào bất cứ lúc nào, từ bất cứ động lực nào, đối với những sự kiện nào, trong bất cứ cơ hội nào và trong bất cứ môi trường nào;[51] (5) *Biến hành nhân* (*sarvatraga-hetu*) là nhân luôn luôn liên hệ với những tà kiến, hoài nghi hay sự ngu dốt tạo ra tất cả những sai lầm của con người;[52] (6) *Dị thục nhân* (*vipāka-hetu*) là nhân tạo ra kết quả của nó trong một đời sống khác, như khi những thưởng phạt nhận lãnh được trong một đời sống sau khi chết.[53]

Bốn duyên là:

(1) *Nhân duyên* (*hetupratyaya*), hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và nguyên nhân thứ yếu, thí dụ, nước và gió tạo ra sóng;[54] (2) *Đẳng vô gián duyên* (*samanantrapratyaya*), diễn ra trong trật tự, cái này tiếp theo cái kia, những hậu quả đến trực tiếp, và bình đẳng sau những tiền nhân, như những làn sóng này kế tiếp

---

[50] Ibd., tr. 31a23: "Pháp tương tự làm nhân đồng loại cho pháp tương tợ." Nghĩa là, nguyên nhân cho ra kết quả đồng loại. Kośa k ii. 52a: *sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ*. TS

[51] Ibid., 32b26: "Tâm và tâm sở làm nguyên nhân tương ưng cho nhau." Kośa k ii. 53c-d: *saṃprayuktakahetus tu cittâcittāḥ*. TS

[52] Ibid., 32c15: "Các pháp ô nhiễm đã sinh, vốn phổ biến trong tất cả giới địa, chúng làm nhân cho pháp nhiễm ô cùng giới địa, được gọi là biến hành nhân." Kośa ii 54a-b: *sarvatragākhyaḥ kliṣṭānāṃ svabhūmau pūrvasarvagāḥ.* TS

[53] Ibid., tr 33a05" "Những gì là hữu lậu có tính thiện và bất thiện là dị thục nhân" Kośa k ii 54c-d: *vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsravāḥ* . TS

[54] *Câu-xá 7* (tr. 36b16): "Trong sáu nhân, trừ năng tác nhân, còn lại đều là duyên tính của nhân (*hetupratyayatā*)." Kośa ii 61d: *hetvākhyaḥ pañca hetavaḥ*. TS

theo những làn sóng khác;[55] (3) *Sở duyên duyên* (*ālambana-pratyaya*), có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ, những làn sóng tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè;[56] (4) *Tăng thượng duyên* (*adhipatipratyaya*), nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân kia tồn tại đến chỗ cực thành; thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão.[57]

Trong những duyên kể trên, duyên thứ nhất, nhân duyên, hoạt động như một căn nhân, và duyên thứ tư, tăng thượng duyên, là những duyên quan trọng nhất, và để làm sáng tỏ hai duyên này nên sáu căn nhân được nói rõ hơn. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên trong khi năm nhân kia đồng nhất với nhân duyên. Từ đó, chúng ta phải hiểu rằng những từ ngữ nhân (*hetu*) và duyên (*pratyaya*) không phải là những từ đươc xác định nghiêm xác. Chúng diễn ra hoặc như là nguyên nhân chủ yếu hay nguyên nhân thứ yếu tùy theo trường hợp cần thiết.

Một cách khái quát, bốn duyên này tương ứng với bốn nguyên nhân của Aristotle: 1. Nhân duyên như là "nguyên nhân hữu hiệu"; 2. Đẳng vô gián duyên như là "nguyên nhân chất thể"; 3. Sở duyên duyên,"nguyên nhân hình thể" và 4. Tăng thượng duyên,"nguyên nhân cứu cánh". Điểm khác nhau giữa hai nhóm nguyên nhân là duyên, ở *Câu-xá*

[55] Ibid., "Trừ tâm-tâm sở pháp tối hậu của vị A-la-hán khi nhập Niết-bàn, các tâm-tâm sở pháp còn lại đã sinh khởi đều là duyên tính đẳng vô gián (làm điều kiện khai đạo cho tâm-tâm sở tiếp theo sinh khởi)." TS

[56] Ibid., tất cả các pháp, là duyên tính sở duyên, khi nó là đối tượng cho tâm-tâm sở sinh khởi. TS

[57] Ibid., "Tăng thượng duyên chính là năng tác nhân." TS

tông, chỉ đề cập đến những hoạt động tâm lý trong đó một tác vụ tương tợ xảy ra trực tiếp sau một tác vụ khác đã đi qua.

4. TÓM TẮT

Phật giáo không thừa nhận có tồn thể, không có bản ngã cá biệt thường tồn, không có linh hồn, không có đấng sáng tạo, không có nguyên lý căn để của vũ trụ. Nhưng điều này không có nghĩa là tất cả các sinh thể và sự thể đều không hiện hữu. Chúng không hiện hữu với một thể cốt hay một tinh thể thường hằng ở trong chúng, như người ta thường nghĩ, mà chúng quả hiện hữu như là những quan hệ hay những tụ tập nhân quả. Mọi biến dịch, hoặc cá nhân hay vạn hữu, đều bắt nguồn từ nguyên lý hoạt dụng nhân quả và hiện hữu trong những tác hợp nhân quả. Tâm điểm của hoạt dụng nhân quả là tác nghiệp riêng của mọi cá thể, và tác nghiệp sẽ để lại năng lực tiềm ẩn của nó quyết định cuộc sống sinh tồn kế tiếp. Theo đó, quá khứ hình thành hiện tại và hiện tại hình thành tương lai của chúng ta. Đấy là lý thuyết tự tác tự thọ.

Do đó, chúng ta luôn luôn tạo tác và luôn luôn biến đổi. Loài người mãi mãi trôi nổi trên những làn sóng của biến dịch vận chuyển gọi là "*saṃsāra*" (luân hồi), dòng sống. Tự chúng ta tạo tác và biến dịch như là một toàn thể mà chúng ta cứ tiến hành mãi trong cuộc sống. Không phải sợ đánh mất đồng nhất tính, vì bản ngã hiện tại của chúng ta, như một toàn thể, là một hậu quả của nguyên nhân mà ta gọi là bản ngã quá khứ của chúng ta; cũng vậy, trong vị lai, bản ngã của chúng ta cũng không thể bị đánh mất vì chắc chắn rằng chúng ta là những sinh thể tự tạo. Tìm một yếu tính bất biến trong một sinh thể biến chuyển là điều vô lý.

Có bốn đại chủng (những yếu tố hạt giống) là đất (cứng), nước (ướt), lửa (ấm) và gió (động); và tất cả những sắc pháp hay vật chất hữu hình đều là một tổ hợp của bốn đại này.

Sự hình thành của một nhân cách hay của vũ trụ cũng giống vậy, cả hai gồm có tâm và vật, chỗ khác nhau là, ở nhân cách tâm nổi bật và ở vũ trụ thì vật nổi bật. Nhân cách gồm có năm uẩn (*skandha*): sắc, thọ (tri giác), tưởng (khái niệm), hành (ý chí) và thức. Sắc lại gồm có đất, nước, lửa và gió. Vì vậy, con người đáng được coi như là một sự thể có sắc, thọ, tưởng hành và thức. Đây là những tác nghiệp (*karma*) cùng tạo thành hiện hữu cá biệt của con người, hiện hữu này không có thực tại tính nào khác. Một con người là một thực thể tạm thời, và chỉ sống trong tương tục tính của sát-na. Để biến đổi nhân cách của mình cho tốt đẹp hơn, sự tài bồi về kiến thức và trí tuệ là cần thiết; bởi vì sự viên mãn của trí tuệ là sự viên mãn của nhân cách: sự Giác ngộ.

Câu-xá tông, dù chủ trương rằng tất cả các pháp đều thực hữu, hoàn toàn khác với duy vật luận ngây thơ thường tình, bởi vì theo lý thuyết của tông này, vạn hữu là những pháp bao gồm cả tâm và vật, tất cả cùng ở trên cước địa như nhau. Tông này thừa nhận thực tại tính của mọi pháp nhưng lại chấp nhận thuyết không tồn thể, không có thường hằng, không có phúc lạc ngoại trừ Niết bàn (vô ngã, vô thường, khổ và Niết bàn).

CÂU-XÁ TÔNG
75 pháp (a)

Pháp hữu vi 有爲法 *saṃskṛta-dharma*

I

Sắc pháp 色法
rūpāni

1. mắt 眼 *cakṣus*
2. tai 耳 *śrotra*
3. mũi 鼻 *ghrāṇa*
4. lưỡi 舌 *jihvā*
5. thân 身 *kāya*
6. sắc 色 *rūpa*
7. thanh 聲 *śabda*
8. hương 香 *gandha*
9. vị 味 *rasa*
10. xúc 觸 *sparśa*
11 vô biểu sắc 無表色 *vijñapti-rūpa*

II

12.Tâm 心法
citta

III(a)

Tâm sở hữu pháp 心所有法
caitasika(citta-saṃprayuktasaṃskāra)

A

Biến đại địa pháp 遍大地法
Mahābhūmika

13. thọ 受 *vedanā*
14. tưởng 想 *saṃjñā*
15. tư 思 *cetanā*
16. xúc 觸 *sparśa*
17. dục 欲 *chanda*
18. huệ 慧 *mati*
19. niệm 念 *smṛti*
20. tác ý 作 意 *manaskāra*
21. thắng giải 勝解 *adhimokṣa*
22. định 定 *samādhi*

B

Đại thiện địa pháp 大善地法
Kuśala-mahābhūmika

23. tín 信 *śraddha*
24. cần 勤 *virya*
25. xả 捨 *upekṣā*
26. tàm 慚 *hrī*
27. quý 愧 *avatrāpya*
28. vô tham 無貪 *alobha*
29. vô sân 無瞋 *akrodha*
30. bất hại 不害 *ahiṃsā*
31. khinh an 輕安 *praśrabdhi*
32. bất phóng dật 不放逸 *apramāda*

C

Đại phiền não địa pháp 大煩惱地法
Kleśa-mahābhūmika

33. vô minh 無明 *moha*
34. phóng dật 放逸 *pramāda*
35. giải đãi 懈怠 *kausīdya*
36. bất tín 不信 *aśraddha*
37. hôn trầm 惛沈 *styāna*
38. điệu cử 掉舉 *auddhatya*

CÂU-XÁ TÔNG
75 pháp (b)

III (b)

Tâm sở hữu pháp 心所有法
caitasika(citta-saṃprayuktasaṃskāra)

D

Đại bất thiện địa pháp 大不善地法
Akuśala-mahābhūmika

39. vô tàm 無慚 *ahrīkya*
40. vô quý 無愧 *anapatrāpya*

E

Tiểu phiền não địa pháp 小煩惱地法
nirodha-samāpatti

Upakleśa-bhūmika

41. phẫn 憤 *krodha*
42. phú 覆 *mrakṣa*
43. khan 慳 *mātsarya*
44. tật 嫉 *īrṣyā*
45. não 惱 *pradāsa*
46. hại 害 *vihiṃsā*
47. hận 恨 *upanāha*

IV

Bất tương ưng hành pháp 不相應行法
citta-saṃprayuktasaṃskāra

59. đắc 得 *prāpta*
60. phi đắc 非得 aprāpta
61. đồng phần 同 *sabhāga*
62. vô tưởng quả 無想果 *asaṃjñika*
63. vô tưởng định 無想定 *asaṃjñika-samāpatti*
64. diệt tận định 滅盡定
65. mạng căn 命根 *jīvita*
66. sinh 生 jāti
67. trụ 住 *sthiti*
68. lão 老 (=dị) *jāra*
69. vô thường 無常(diệt) *anityatā*
70. danh thân 名身 *nāma-kāya*
71. cú thân 句身 *pada-kāy*a
72. văn thân 文身 *vyañjana-kāya*

48. huyễn 幻 *māyā*

49. cuống 誑 *śāṭhya*

50. kiêu 憍 *mada*

Pháp vô vi 無爲法

73. hư không 虛空 *ākāśa*
74. trạch diệt 擇滅 *pratisaṃkhya-nirodha*
75. phi trạch diệt 非擇滅 *apratisaṃkhya-nirodha*

F

Bất dịnh địa pháp 不定地法 *Aniyata-bhūmika*

51. ác tác 惡作 *kaukṛtya*

52. thụy miên 睡眠 midd*h*a

53. tầm 尋 *vitarka*

54. tứ 伺 *vicāra*

55. tham 思貪 *rāga*

56. sân 瞋 *pratigha*

57. mạn 慢 *māna*

58. nghi 疑 *vicikítā*

CHƯƠNG V

THÀNH THẬT TÔNG

成實宗

Sarvaśūnyavāda: Nhất thiết Không tông

Sautrāntika: kinh lượng bộ

(Hư vô luận – Tiểu thừa Không luận)

1. CƯƠNG YẾU

Thành thật tông, đối lập với Câu-xá, chủ trương không có gì thực hữu, kể cả tâm và vật. Đây là một Tiểu thừa không luận (hay hư vô luận) và được gọi là Jōjitsu theo Nhật ngữ (*satyasiddhi*: chứng thành sự thật); là một tông phái được gọi theo nhan sách của Harivarman (Ha-lê-bạt-man)[1] sống ở Ấn độ (kh. 250-251), khoảng một thế kỷ trước Thế Thân. Trong bài tụng mở đầu, tác giả nói rằng ông muốn làm sáng tỏ ý nghĩa chân thật của kinh. Từ đó, chúng ta có thể suy ra rằng, nhan sách *Thành Thật luận*, có nghĩa là sự thiết lập toàn vẹn về chân lý được phát biểu qua những bài thuyết pháp của Phật.

Trong 18 bộ phái ở Ấn độ, Thành Thật tông thuộc Kinh lượng bộ (Sautrāntika),[2] bộ phái này theo kinh tạng nguyên thủy, chống lại chủ trương Thực hữu luận của Hữu bộ (Sarvāstivāda) mà một vài chủ điểm của bộ phái này được

---

[1] Ha-lê-bạt-ma 訶梨跋摩; dịch nghĩa: Sư Tử Khải 師子鎧. Tiểu sử, xem *Xuất tam tạng ký* tập 11, *Ha-lê-bạt-ma truyện* (T55n2145, tr. 78b28). TS

[2] Ngữ nguyên, *sautrāntika* = *sūtra* (Khế kinh) + *anta* (cứu cánh).

Thế Thân coi như là những cách tân của các luận sư Tì-bà-sa hay của những vị chấp trước vào giáo lý A-tì-đàm. Nếu chủ trương thực hữu luận có thể được gọi là một sự phân ly khỏi Phật giáo nguyên thủy, thì chủ trương không luận này đáng được coi như là đối lập lại với nó. Thành thật tông, trên một phương diện, có thể được coi như là một tông phái chính thống của Phật giáo, đặc biệt là vì nó gần với giáo lý nguyên thủy của Phật hơn Hữu bộ: "vô ngã (*anātma*)", "vô thường (*anitya*)", "khổ (*duḥkha*)" và "Niết bàn tịch tĩnh".

2. LỊCH SỬ

Chúng ta biết rất ít, hay không biết gì cả, về lịch sử của tông phái này ở Ấn độ. Có lẽ chưa từng có một tông phái biệt lập mệnh danh là Satyasiddhi ở Ấn. Nếu có một tông phái mẹ đẻ của Satyasiddhi, thì đấy phải là một tông phái bám chặt vào giáo thuyết nguyên thủy của Kinh tạng. Kinh bộ (Sutravāda) hay Kinh lượng bộ (Sautrāntikavāda) được đề cập đến như là hậu duệ cuối cùng trong 18 bộ phái của Phật giáo.[3] Dù mối liên hệ của Ha-lê-bạt-man với tông phái này không được rõ ràng, rất nhiều điểm về giáo lý do Ha-lê-bạt-man đề ra đều mang dấu vết của bộ phái này. Hình như nó chiếm một địa vị có ảnh hưởng lớn ở Ấn, bởi vì được Thế Thân nhắc đến một cách trực tiếp hay gián tiếp; thực sự Thế Thân chấp nhận chủ điểm của phái này trong một vài quan điểm trọng yếu, thí dụ, vấn đề thời gian.

Thành thật luận (*Satyasiddhi*) được dịch sang Hán văn thật sớm, vào 411-412 TL, do Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva);[4] vị

---

[3] Rhys Davids, *Katha-vatthu*, pp. 3, 5. Vassilief, *History of Buddhism, Second Supplement*, p. 222.

[4] *Thành thật luận* 成實論, 16 quyển, Cưu-ma-la-thập 鳩摩羅什 dịch (A.D. 411-412, hoặc 400). Taishō 32 No 1646. TS

này từng dạy một số đồ đệ phải giảng thuyết về luận này. Một trong những đồ đệ, Tăng Duệ,[5] khi thảo luận về luận này, đã khám phá ra rằng, tác giả Ha-lê-bạt-man đã bác bỏ những chủ điểm của phái A-tì-đàm trong nhiều trường hợp - trên bảy lần như vậy. Từ đó, chúng ta có thể xác nhận rằng cả hai tông phái (Hữu luận và Không luận) thường giữ vị trí đối lập nhau, vào thời trước hay ngay trong thời đại của tác giả.



Cưu-ma-la-thập

Trong số các môn đồ của La-thập, có hai hay ba hướng truyền thừa của tông này, trong khoảng từ 411 đến 498 TL, và nhiều sớ giải - tất cả có 12 - được soạn thảo. Hàng trăm buổi giảng thuyết về bản văn này được truyền bá khắp Trung hoa, mỗi buổi giảng thuyết được lập lại hằng hai mươi, ba mươi, bốn mươi hay cả đến chín mươi lần trong cùng một địa điểm.

Trước hết, một số người có thẩm quyền cho rằng luận này thuộc Đại thừa,[6] như ba nhà học giả danh tiếng vào triều đại

[5] Tăng Duệ 僧叡, xem *Cao tăng truyện 6* (T50n2059, tr. 364b07): sau khi dịch xong luận này, La-thập bảo Tăng Duệ, “Trong luận có bảy chỗ bác bỏ A-tì-đàm, nhưng văn từ kín đáo. Không cần hỏi mà hiểu được mới là anh tài.” Duệ bèn nghiên cứu và phát hiện đúng những chỗ mà La-thập ám chỉ. TS

[6] Cf. Ngưng Nhiên (Nhật bản) *Ngũ giáo chương thông lộ ký* 16 (T72n1339, tr.416a5). TS

nhà Lương (502-557) là Pháp Vân,[7] Trí Tạng,[8] và Tăng Mân.[9] Những học giả khác như Trí Khải,[10] Cát Tạng,[11] Tịnh Ảnh,[12] lại cho là thuộc Tiểu thừa. Phải đợi đến Đạo Tuyên,[13] một môn đệ nỗi tiếng của Huyền Trang, cuối cùng đã giải quyết vấn đề, bằng cách tuyên bố rằng đó là tác phẩm thuộc Tiểu thừa và Kinh bộ, bởi vì Thành thật tông không vượt ngoài trình độ và uy thế của học phái Tì-bà-sa. Tuy nhiên, Đạo Tuyên thừa nhận rằng nó có một khuynh hướng nhắm đến giáo lý Đại thừa.

Thành thật tông được truyền vào Nhật bản do Huệ Quán (Ekwan),[14] một Pháp sư Cao ly; ông đến chùa Hōryuji (Pháp long tự) vào năm 625 TL và được cử làm Tăng thống đầu tiên ở đây. Từ đó về sau, Thành thật tông đã được nghiên cứu khắp trong những trường đại học Phật giáo, nhưng nó chưa hề được nhận là một tông phái độc lập ở Nhật, mà người ta luôn luôn xem nó là một chi phái của Tam luận tông (sẽ nói ở Chương viii).

3. TRIẾT LÝ

Học thuyết của Thành thật tông thường được hiểu như là chủ trương nhân không (*pudgala-śūnyatā*) và pháp không

---

[7] Pháp Vân 法雲, 476-529.

[8] Trí Tạng 智藏, 458-522.

[9] Tăng Mân 僧旻. Soạn *Thành thật luận nghĩa sớ*, xem bài Tựa của Lương Hoàng Thái tử, *Quảng hoằng minh* tập 20 (T52n2103, tr. 244a19). TS

[10] Trí Khải, 531-597. Xếp Thành thật và Không môn thuộc Tạng giáo trong Thiên thai tứ giáo. TS

[11] Cát Tạng, 549-623.

[12] Tịnh Ảnh.

[13] Đạo Tuyên , 596-667. Cf. *Tứ phần luật yết-ma sớ 3*. TS

[14] Huệ Quán.

(*sarva-dharma-śūnyatā*). Do đó, nó là một chủ trương nhị không, trái ngược với học thuyết của Hữu bộ chủ trương ngã không nhưng pháp hữu. Nhân cách được tạo thành do năm ấm (sắc, thọ…) không có bản thể và không có tự ngã, cũng như cái vại trống rỗng không có nước hay yếu tính nội tại. Thêm nữa, vũ trụ gồm 84 pháp, nhưng tất cả hoàn toàn không có thực tại lưu tồn, cũng như cái vại tự nó không có thực tại thường hằng. Mỗi một pháp trong năm uẩn hay bốn đại chủng (đất, nước, lửa, gió) mà do đó vũ trụ được kết hợp thành, không có bản thể thường hằng và bất biến, chúng chỉ là giả danh.

Theo Ha-lê-bạt-man, tất cả vạn hữu cuối cùng phải đi đến chân lý của tịch diệt *(nirodha satya*: diệt đế), tức Niết bàn; đó là sự tịch diệt cứu cánh. Như thế chỉ có Tính Không là chân lý cứu cánh. Điều này không có nghĩa là tông phái này phủ nhận ý thức hay hiện tượng giả hữu của vạn hữu, bởi vì nó thừa nhận năm bộ loại chia thành 84 pháp, thay vì 75 pháp như Câu-xá tông.

Trong đồ biểu sau đây, chúng ta thấy rằng những thành tố của nó không khác với các thành tố trong đồ biểu của Hữu bộ cho lắm.

84 pháp của Thành thật tông[15]

Pháp hữu vi				Pháp Vô Vi
Sắc	Tâm	Tâm sở	Bất tương ưng hành	
(14)	(1)	(49)	(17)	(3)
1-10k		đại địa,	1-2k	1-3k
11 đất		thiện, 1-10k	3 (k3,7) mạng căn	
12 nước		phiền não, 1-6k	4-6k	
13 lửa		bất thiện, 1-2k	7 (k8) sinh	
14 gió		tiểu phiền não, 1-10k	8 lão	
		bất định, 1-8k	9-11k	
		9. hận	12 tử	
		10. lạc	13-15 (k12-14)	
		11. hôn trầm	16 phàm phu pháp	
			17 vô biểu (k1,11)	

Bảng liệt kê các pháp của Thành thật tông chắc chắn là được thành lập theo kiểu mẫu của Hữu bộ. Nó chỉ được thuyết minh theo tục đế, chân lý của thế gian thường tình, bởi vì chân đế thì hoàn toàn vô pháp. Trong số những pháp này, năm cảnh (sắc, thanh, hương, vị và xúc) được xem như tương đối, trong khi một đại chủng và năm căn được nhận là giả tạm.

Khi phân tách năm cảnh, tông này giản lược chúng vào vi trần, và rồi giản lược thêm nữa cho chúng vào cực vi, và bằng cách lập lại tiến trình như thế, sau cùng tông này đạt đến yếu tố nhỏ nhiệm nhất có một bản chất hoàn toàn khác

[15] Chữ "k" chỉ rằng cùng hạng mục như trong bảng liệt kê 75 pháp của Câu-xá tông, chương IV trước.

với những đối tượng ban đầu. Tiến thêm bước nữa, tông này đạt đến Không. Như thế, hư vô luận của tông này là "chiết pháp không" hay cái Không trừu tượng. Nói cách khác, bản tính phi hữu được thừa nhận theo tông phái này là một thứ phân tích về sự hữu, hay chỉ là một thứ thiên không (không một chiều), đối nghịch với thực hữu. Và đây không phải là cái Không siêu tuyệt (Bất đản Không: không phải chỉ có Không) mà Tam luận tông xiển dương. Chúng ta có thể nói đây là học thuyết về vô thể, hay vô ngã, bởi vì nó phủ nhận hiện hữu của tự ngã và của tất cả các pháp, tâm và sắc. Nói rõ hơn, tâm (*citta*) không thường tồn, và những tâm sở (*caitasika*) không tự hữu; tất cả các pháp tâm bất tương ưng (*cittaviprayukta*) thảy đều giả hữu; pháp vô vi (*asaṃskṛta*) cũng phi thực. Học thuyết Không vô toàn diện (*sarva śūnyatā*), nếu chúng ta nói theo chân lý tuyệt đối. Chỉ ở quan điểm tục đế, chúng ta mới thừa nhận hiện hữu của vạn hữu.

Học thuyết Không, không phải không tán thành lý duyên khởi vì hiện hửu ở tục đế thuộc tổ hợp nhân quả, và nó cũng không loại bỏ nguyên lý luân hồi (*samsāra*), vì cần có nó để giải thích trạng thái biến dịch sinh động.

Chúng ta đã thấy rằng Hữu bộ công nhận cả ba giới hệ của thời gian đều thực hữu và tất cả các pháp cũng thực hữu trong mọi khoảnh khắc. Chống lại chủ trương này, *Thành thật luận* chủ trương hư vô, thừa nhận chỉ có hiện tại là thực hữu còn quá khứ và vị lai thì vô thể (hiện tại thực hữu, quá vị vô thể). Như tất cả các tông phái Đại thừa khác, tông này thừa nhận cái Không của tất cả các pháp (*sarva-dharma-śūnyatā*: nhất thiết pháp không) cũng như không tự ngã (*pudgala-śūnyatā:* ngã không). Thêm nữa, nó thừa nhận có hai chân lý: Chân đế và tục đế. Đây là lý do chính yếu

khiến tông phái này trong một thời gian dài được xem là thuộc Đại thừa, ở Trung hoa.

Để chứng ngộ Nhất thiết Không, người ta phải lìa bỏ ba sự chấp thủ: chấp thủ vào giả danh tâm, chấp thủ vào pháp tâm, và chấp thủ vào không tâm. Vạn hữu và vạn vật, vì hiện hữu như là sự kết hợp của những nhân quả được liệt vào giả danh bởi vì không có cách nào để chỉ định hiện hữu biến chuyển của nó ngoại trừ bằng tên gọi. Ta phải nhận ra rằng thật vô dụng khi bám chặt vào một tự ngã mà thực sự nó chỉ là một tên gọi. Trước hết chúng ta phải từ bỏ sự chấp thủ vào giả danh của mình ấy. Các pháp là nền tảng mà tên giả danh khởi lên. Từ bỏ sự chấp thủ vào các pháp là ta phải chứng nhập không tính như trên. Khi chúng ta theo như trên để chứng ngộ không tính của ngã và pháp, chúng ta tưởng chừng đã có thể đạt đến Nhất thiết Không, kỳ thực vẫn còn có ý thức về Không chẳng khác gì như có một sự thể nào đó đang hiện hữu. Không tâm này có thể xóa bỏ khi người ta đi vào diệt tận định (*nirodha-samāpatti*) hay vào Niết bàn viên mãn. Diệt tận định, như ở nơi A-la-hán, là một trạng thái trong đó tất cả những tham dục đều bị xả ly; và Niết bàn viên mãn, như ở trường hợp đức Phật, là trạng thái trong đó tất cả những điều kiện của sự sống, tâm và vật, đều bị diệt tận bằng sự giác ngộ, giống như bóng tối bị tiêu diệt bởi ánh sáng; bởi vì đức Phật đã đạt đến trạng thái Niết bàn viên mãn nơi đây không còn những phẩm tính phân biệt, và siêu việt cả “tứ cú”.

Ở Ấn độ, người ta nghĩ rằng có bốn luận chứng (tứ cú) về bất cứ một vấn đề nào: “Hữu, Vô, vừa Hữu vừa Vô, và Phi hữu Phi vô”. Trạng thái mà người ta gọi là siêu việt tứ cú ở Phật được gọi là Chân thân của Phật, và thân của Phật xuất hiện trong thế gian này được gọi là Hoá thân. Hoá thân này

có đầy đủ những đức tính của một người trong các hình thái của nó, và tùy thuận theo mọi phương cách của một con người; nhưng Ngài là một người của trí tuệ viên mãn. Giải thích về điểm này, Thành thật tông dựa trên các kinh điển Đại thừa như *Bát nhã* (*Prajñā-pāramitā*), *Pháp hoa* (*Saddharma-Puṇḍarīka*) hay *Đại Niết bàn* (*Mahāparinirvāṇa*). Đấy là một lý do khác khiến cho một thời gian dài tông này được cho là thuộc Đại thừa.

Con đường để ta đạt đến cứu cánh gồm có, như thường lệ, ba môn học: Giới, Định và Huệ. Đặc biệt, Định và Huệ được theo đuổi một cách nghiêm mật.

CHƯƠNG VI

PHÁP TƯỚNG TÔNG

法相宗

Vijñaptimātratā: Duy thức tông
Yogācāra: Du-già tông
(Quyền Đại thừa)

1. CƯƠNG YẾU

Pháp tướng[1] (*dharma-lakṣaṇa*) có nghĩa là "những đặc tướng biểu hiện của các pháp". Pháp (*dharma*) ở đây chỉ cho các sự thể thuộc vật chất và tinh thần (sắc và tâm), bởi vì, đối tượng chính của tông phái này là truy cứu về bản chất và phẩm tính của mọi hiện hữu. Sáng tổ của tông này là Vô Trước (Asaṅga)[2] - anh ruột của Thế Thân (Vasubandhu)[3] - tác giả của *Du-già-sư địa luận* (*Yogācāra-bhūmi*).[4] Tại Ấn độ, đầu tiên tông này được gọi là Yogācāra (Du-già tông), chỉ cho sự thực hành về phép quán tưởng (Yogācāra: quán hạnh).

Thế Thân, sau khi nhờ anh khuyên trở về với Đại thừa và tập đại thành các quan điểm triết học của Du-già tông, đã qui định chủ điểm của tông này là Duy-thức (Vijnaptimātra), đặt sự hiện hữu của tất cả ngoại giới nơi

---

[1] Nhật: Hossō 法相.
[2] Vô Trước 無著, khoảng 410-500 A.D.
[3] Thế Thân 世親, khoảng 420-500 A.D.
[4] *Du-già sư địa luận* 瑜伽師地論, Di-lặc Bồ-tát 彌勒菩薩 thuyết, Huyền Trang 玄奘 dịch; 100 quyển. Taishō 30 No 1579.

thức - nói tắt, chỉ có thức là thực hữu. Trên phương diện thể tính luận, tông này đứng giữa các tông phái chấp hữu và chấp vô, như đã nói ở trước. Nó không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm rằng không có gì ngoài tâm (ngoài tác động của tâm), cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng có sự hiện hữu của các thức. Tông này hoàn toàn tán đồng học thuyết trung đạo không bao giờ đi đến cực đoan của chủ trương hữu luận cũng như vô luận. Như vậy, tông này có thể được mệnh danh là "Duy tâm Thực tại luận" hay "Thức tâm luận". Danh hiệu chính thức của nó là Duy thức[5] (Yuishiki, hay Vijñāmātra), Tính tướng học (Shōzō-gaku),[6] khảo cứu về bản tính (*svabhāva*) và đặc tướng (*lakṣaṇa*) của các pháp hay dharma.

Con đường giữa mà chính Phật đã dạy, chối bỏ hai cực đoan của đời sống hưởng lạc thế tục và đời sống bi quan khổ hạnh bấy giờ lại được thúc đẩy đến con đường giữa của hai quan điểm về thể tính luận của các học phái Tiểu thừa.

Ta có nhiều lý do để cho rằng tông phái này vẫn thuộc hàng Tiểu thừa chấp tướng và chấp hữu. Nó hướng vào sự phân tích thế giới hiện tượng, và được gọi là "quyền đại thừa", tức Đại thừa tạm thời. Ta sẽ thấy điều này ở sau.

2. LỊCH SỬ

a. Nhiếp luận tông (Saṃgraha),

Tiền thân của Pháp tướng tông (*Dharma-lakṣaṇa*, hay Hossō):

---

[5] Nhật: Yuishiki 唯識.

[6] Nhật: shōzō-gaku 性相學

Một tác phẩm tiêu biểu của Đại thừa Duy tâm luận được gọi là *Nhiếp Đại thừa luận* (*Mahāyāna-saṃgraha*)[7] do Vô Trước viết vào thế kỷ V, và Thế Thân chú giải, được Phật-đà-phiến-đa (Buddhaśānta) dịch sang Hán văn vào năm 531; và Chân Đế (Paramārtha) vào năm 563, và lại được Huyền Trang dịch lần nữa trong khoảng 648-649. Trong các bản dịch này, bản thứ hai của Chân Đế làm căn bản cho Nhiếp luận tông ở Trung hoa.

Chân Đế quê quán ở Ujjayini (Ưu-thiền-ni),[8] có lẽ có quan hệ đến đại học Valabhi, một trung tâm học Phật, đến Trung hoa năm 548, và trong khoảng thời gian từ đó đến 557 đã dịch 32 tác phẩm. Người ta nói ông cũng có viết trên 40 tác phẩm khoảng 200 quyển. Đối tượng chính của ông là

[7] Hán tạng hiện còn tất cả bảy bản dịch liên hệ, gồm cả Luận bản và Luận thích: 1. *Nhiếp Đại thừa luận* 攝大乘論, A-tăng già 阿僧伽 tác, Phật-đà-phiến-đa 佛陀扇多 dịch (A.D. 531), 2 quyển. Taishō 31 No 1592. 2. *Nhiếp Đai thừa luận* 攝大乘論, Vô Trước 無著 Bồ tát tạo, Chân Đế 真諦 Tam tạng dịch (A.D. 536); 3 quyển. Taishō 31 No 1593. 3. *Nhiếp Đại thừa luận bản* 攝大乘論本, Vô Trước Bồ tát tạo, Huyền Trang dịch (A.D. 618-619), 3 quyển. Taishō 31 No 1594. 4. *Nhiếp Đại thừa luận thích* 攝大乘論釋, Thế Thân Bồ tát thích, Chân Đế dịch (A.D. 563); 15 quyển. Taishō 31 No 1595. 5. *Nhiếp Đại thừa luận thích* 攝大乘論釋 Thế Thân Bồ tát tạo, Cấp-đa & Hành Cũ 笈多共行矩 dịch (A.D. 605-616); 10 quyển. Taishō 31 No 1596. 6. *Nhiếp Đại thừa luận thích* 攝大乘論釋, Thế Thân Bồ tát tạo, Huyền Trang dịch (A.D. 618-649); 10 quyển. Taishō 31 No 1597. 7. *Nhiếp Đại thừa luận thích* 攝大乘論釋, Vô Tính 無性 Bồ tát tạo, Huyền Trang dịch (A.D. 648-650, hoặc A.D. 648-649); 10 quyển. Taishō 31 No 1598. TS

[8] Cf. Trường Phòng, *Lịch đại Tam bảo kỷ* 1 (T49n2034, tr. 88a25): Chân Đế 真諦, người Thiên trúc, nước Ưu-thiền-ni 優禪尼, hiệu là Tam tạng Pháp sư Câu-na-la-đà 拘那羅陀, dịch là Thân Y 親依. - *Tục Cao tăng truyện 1* (T50n2060, tr. 429c6): Câu-na-la-đà, dịch là Thân Y. Cũng có tên là Ba-la-mạt-đà 波羅末陀, dịch là Chân Đế. TS

truyền bá học thuyết *A-tì-đạt-ma Câu-xá* và *Nhiếp Đại thừa luận*. Hoạt động văn học và tôn giáo của ông hình như đã gây ảnh hưởng lớn trong tâm hồn Trung hoa thời bấy giờ; điều này được minh chứng với nhiều đồ đệ xuất sắc dưới trướng.

Chân Đế thiết lập Câu-xá tông như ta đã thấy ở trên và Nhiếp luận tông. Hoạt động của ông chỉ có thể so sánh được với Cưu-ma-la-thập, người đến trước ông; và Huyền Trang, người đến sau.

Khi khảo cứu về Nhiếp Luận tông, trước hết ta phải biết nội dung của bộ *Nhiếp Đại thừa luận.* Bộ luận này, cùng với bản chú giải của Thế Thân, là bộ luận đầu tiên và hàm súc nhất trong công cuộc phát biểu học thuyết của Duy thức và là sách cương yếu đại biểu của Duy thức tông. Luận đặt trọng tâm nơi 10 đặc điểm của Đại thừa.

Nội dung gồm có: 1. A-lại-da thức (*Ālaya-vijñāna*), từ đó, tất cả các pháp hiện khởi; 2. Học thuyết về Duy thức, tất cả các pháp không có tương hệ tính (y tha khởi), phân biệt tính (biến kế sở chấp) cũng không có cả chân thực tính (viên thành thật); 3. Sự đắc ngộ trí tuệ duy thức; 4. Sáu Ba-la-mật; 5. Mười địa Bồ-tát; 6. Giới; 7. Định; 8. Huệ; 9. Vô phân biệt trí; 10. Ba thân Phật.[9]

[9] Cf. *Nhiếp Đại thừa luận bản* (T31n1594, tr. 132c25), mười thù thắng: 1. Sở tri y (chỉ A-lại-da) thù thắng; 2. Sở tri tướng (ba tự tính) thù thắng; 3. Nhập sở tri tướng (Duy thức tính) thù thắng; 4. Bĩ (Duy thức tính) nhập nhân quả (sáu ba-la-mật) thù thắng; 5. Bĩ nhân quả tu sai biệt (mười địa) thù thắng; 6. Tăng thượng giới thù thắng; 7. Tăng thượng tâm thù thắng; 8. Tăng thượng huệ thù thắng; 9. Bĩ quả đoạn thù thắng (vô trụ Niết-bàn); 1o. Bĩ quả (Ba thân Phật) trí thù thắng. TS

Khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là thức (*vijñāna*). Chính vì thức, kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A-lại-da thức hay tàng thức (thức tàng trữ). Tàng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những yếu tố thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với nó theo tương quan nhân quả. Khi tàng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tàng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự Giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên.

Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tàng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng (biến kế sở chấp) và thế giới hỗ tương liên hệ (y tha khởi) được đưa đến chân lý chân thật, tức tính viên thành thật (*parinịspanna*). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tàng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn biệt phân. Đấy là Vô phân biệt trí (*avikalpa-vijñāna*). Trạng thái tối hậu là Vô trụ Niết bàn, (*apratisṭhita-nirvāṇa*) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa.

Theo luận này, đức Phật có 3 thân:

- Pháp thân (*Dharmakāya*), mà bản tính là Lý thể và Trí tuệ.
- Báo thân (*Sambhogakāya*) hay Thọ dụng thân, chỉ thị hiện cho Bồ-tát.
- Hóa thân (*Nirmānakāya*), biểu hiện cho thường nhân để họ tôn sùng.

A-lại-da thức; ở đó, chân và vọng hòa hợp (chân vọng hòa hợp thức), thực tế cũng giống như thuyết do Mã Minh (Aśvaghoṣa) đề xướng trong *Đại thừa khởi tín luận*.[10] Nhiếp luận tông quan niệm A-lại-da -lúc đã trở nên thanh tịnh và không còn nhiễm ô là Chân như (*tathatā*). Nó được coi như là thức thứ chín. Theo đó, các quan năng của thức được tông phái này, do Chân Đế sáng lập, gồm có như sau:

Chín thức

Tiền ngũ thức:	*Bốn nội thức*:
nhãn thức	ý thức
nhĩ thức	mạt na thức
tỉ thức	A-lại-da thức
thiệt thức	Vô cấu thức
thân thức	

Nhiếp luận tông, ở nơi đây được thay thế bởi Pháp tướng tông (Hosso) do Huyền Trang giảng thuyết và đệ tử là Khuy Cơ (632-682) sáng lập nên.

b. Pháp tướng tông (Dharmalakṣaṇa, Hosso):

Ở Ấn dường như có đến ba dòng truyền thừa của Du-già duy tâm luận, sau khi Thế Thân tịch. Dòng đầu là truyền chi Trần-Na (Dignāga) thế kỷ thứ 5, Vô Tính (Agotra) và Hộ Pháp (Dharmapāla, 439-507); trung tâm dòng này là đại học Nalanda. Giới Hiền (Śīlabhadra) gốc người Nalanda và vị đệ tử Trung hoa là Huyền Trang thuộc dòng này. Dòng

[10] *Đại thừa khởi tín luận* 大乘起信論, 1 quyển, Mã Minh Bồ-tát tạo, Chân Đế dịch. Taishō 31 No 1966. Bản dịch Anh bởi Timothy Richard và Yang Wen-hwui: *The Awakening of Faith in the Mahāyana Doctrine*, 1894; và bởi D.T. Suzuki: *Aśvaghoṣa' s Discourse on the Awakenning of Faith in the Mahāyana*, Chicago, 1900.

thứ hai là truyền chi Đức Huệ (Guṇamati) và An Huệ (Sthiramati) mà nơi truyền thừa dường như là ở đại học Valabhi; Chân Đế, sáng tổ Nhiếp luận tông ở Trung hoa thuộc dòng này. Dòng thứ ba là truyền chi của Nan-đà (Nanda), người mà giáo nghĩa được Chân Đế theo đuổi, và Thắng Quân (Jayasena) là người đã từng giảng dạy nhiều vấn đề cho Huyền Trang. Dòng truyền thừa chót này không phát triển mấy ở Ấn và dường như sớm biến mất sau đó.

Huyền Trang, khi còn ở quê hương, dự thính các buổi giảng thuyết về *Đại thừa Nhiếp luận* với hơn bảy luận sư khác nhau. Ông là một học giả rất nhiệt tâm với Duy thức tông. Tuy nhiên, ý kiến của các giáo sư của ông sai biệt nhau quá nhiều khiến ông không thể nhận thấy vị nào là tài giỏi nhất để theo, ông bèn quyết định Tây du với hy vọng tìm được một luận sư tài ba. Cuộc Tây du khởi hành từ Trường an năm 629. Cùng năm đó, ông chỉ đến ở Karakobjo, xứ Tây khương. Mãi đến 632 hay trễ hơn nữa mới đến Nalanda, gần thành Vương xá nơi mà Giới Hiền, bấy giờ đã 106 tuổi, đang là thủ tòa của đại học này.

Huyền Trang thọ pháp với Giới Hiền những học thuyết quan trọng của Phật giáo; trước tiên là Duy thức học do Thế Thân cải tổ qua bộ *luận Duy thức* (*Vijñaptimātratā*), kế đến là *Thực tại luận* của cùng tác giả qua bộ *A tỳ đạt ma Câu-xá* (*Abhidharmakośa*). Sau 17 năm trường du học tại Ấn độ, Huyền Trang hồi hương năm 645 và khởi dịch *Thành duy thức luận* (*Vijñaptimātratāsiddhi*)[11] của Hộ Pháp cùng với hơn 74 bộ kinh luận khác.

[11] *Thành duy thức luận* 成唯識論卷, Hộ Pháp 護法 và các Bồ-tát tạo, Huyền Trang dịch; 10 quyển. Taishō 31 No 1585.

Khuy Cơ, vị đệ tử xuất sắc của Huyền Trang, dường như là người độc nhất truyền thừa học thuyết Duy thức. Pháp tướng tôn quả nhiên là do Khuy Cơ hệ thống hóa và chính yếu sáng lập nên. Hai sáng tác quan trọng của Khuy Cơ, *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương* [12] và *Thành Duy thức luận thuật ký*,[13] là căn bản của tông phái này.

Đạo Chiêu (Dôshô, 628-700), một tăng sĩ Nhật bản được gởi sang Trung hoa năm 653; ông thọ pháp với Huyền Trang hơn 10 năm và cùng sống chung thất với Cơ. Huyền Trang đặc biệt dạy ông pháp thiền quán và khiến ông truyền bá phương Đông (đối với Trung hoa, tức Nhật bản). Đêm hôm trước buổi khởi hành, ông được Thầy tặng cho nhiều bộ kinh, luận và luận sớ viết về Duy thức luận. Hồi hương, Đạo Chiêu khởi sự truyền bá Duy thức tông tại chùa Gwangôji. (Nguyên hưng tự). Đệ tử của ông là Hành Cơ (Gyôgi, 667-748). Dòng truyền thừa thứ nhất này được gọi là Nam tự.

Dòng thứ hai do Trí Thông (Chitsū) và Trí Đạt (Chitatsu) được gởi sang Trung hoa năm 654 và họ nhiệt tâm học pháp với Huyền Trang và Khuy Cơ. Dòng thứ ba do Trí Phụng (Chihô) là tăng sĩ Triều tiên gốc người Tân la, cùng với đồng đạo là Trí Loan (Chiran) và Trí Hùng (Chio) vốn đã ở Trung hoa một thời gian, và học pháp với Huyền Trang. Cả ba đến Nhật năm 703 truyền học thuyết Duy thức cho Nghĩa Uyên (Giyen, mất năm 724), một đệ tử của Hành Cơ. Dòng thứ tư do học giả Huyền Phương (Gembô) đến

---

[12] Khuy Cơ, *Đại thừa Pháp uyển nghĩa lâm chương* 大乘法苑義林章, 7 quyển; Taishō 45 No 1861. TS

[13] Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký* 成唯識論述記, 20 quyển. Taishō 43 No 1830.

Trung hoa năm 616 và học pháp với Trí Châu (688-723), một đệ tử của Khuy Cơ. Ông ở đây gần 20 năm; đến năm 735 trở về quê hương và thuyết giảng học thuyết này tại chùa Kôbukuji (Hưng phúc tự). Ông truyền pháp cho Huyền Tông (Genjū, 723-797) là người tận tụy phổ bá học thuyết này. Dòng này được gọi là Bắc tự, được xem như là dòng truyền chính thống.

3.TRIẾT LÝ

Duy thức tông của Thế Thân là hệ thống Du già được cải biến và bản văn chính yếu là *Duy thức Tam thập tụng* (*Vijñaptimātratātriṃśikā*) của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu dành nói về tướng (*svalakṣaṇa*) của các pháp (*dharma*), bài tụng kế nói về tính (*svabhāva*) của các pháp và 4 bài tụng cuối về giai đoạn của các Thánh giả.

Pháp tướng tông mặc dầu là Duy thức, lại khác biệt với Nhiếp luận tông vốn là duy tâm luận tượng trưng và sau đó được Pháp tướng thay thế tại Trung hoa. Các nhà duy tâm luận của Pháp tướng tông nhìn nhận là truyền thừa về hệ thống chính thống của Thế Thân, nhưng thực tế thì thật khó cả quyết. *Tam thập tụng* (*Triṃśikā*) của Thế Thân có hơn 10 bản chú giải, trong đó, Huyền Trang và đệ tử là Khuy Cơ chính yếu theo ý kiến của Hộ Pháp ở Nalanda. Kết quả tựu thành 30 quyển *Thành Duy thức luận* (*Vijñapti-mātratāsiddhi*)[14] là bản luận căn bản của tông này. Do đó, nhà Duy thức học Trung hoa, chấp nhận ý kiến của Thế Thân qua thích giải của Hộ Pháp vốn có thể hoặc không thể phù hợp với mục đích nguyên sơ của chính tác giả Thế Thân.

[14] Bản dịch 10 quyển, và *Thuật ký* 20, cộng chung thành 30 quyển. TS

Hộ Pháp nhìn nhận sự khác biệt giữa tướng (*lakṣaṇa*) của các pháp và tính (*svabhāva*) của các pháp tức Chân như (*tathatā*). Ý kiến của ông được xem như là thuộc thế tục đế (*lý thế luận*, *laukika-satya*) chứ không thuộc đệ nhất nghĩa đế (*Paramārtha-satya*). Thế tục đế cho rằng sự và lý luôn luôn song hành và ta không bao giờ có thể đồng nhất chúng bằng tổng hợp, ý kiến như vậy không đúng hẳn là Đại thừa mà gồm cả nửa phần Tiểu thừa, cho nên tông này thường được xem như Bán đại thừa.

Học thuyết của Duy thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy thức học được lập nên để minh giải rằng không có pháp nào tách biệt khỏi thức được (*lý thức vô biệt pháp*). Mặc dầu tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra thì ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nó duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức.

Về thuyết duy thức của tông này, cần phải có một luận điệu phù hợp với "giáo chứng" và với "lý chứng". Thuyết duy thức, theo đó thì ba giới chỉ hiện hữu trong thức, có thể được minh chứng bằng chính những lời dạy của đức phật trong kinh *Hoa nghiêm* (*Avataṃsaka*).

Nhưng làm sao minh chứng điều này một cách hợp lý? Thế giới ngoại tại không hiện hữu nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Nhận thức đươc điều này là do sự kiện chúng ta chẳng thể tìm đâu ra một cái "ngã" hay pháp chân thực nào cả. Điều mà ta cho là chân thực chẳng phải là chân thực, mà chỉ là một biểu lộ ngoại tại của cái thực. Toàn thể thế giới do đó hoặc là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường

tồn nào cả. Tuy nhiên, có thể có người hỏi rằng, nếu tất cả đều là sản phẩm của thức, thì sao mỗi vật chỉ được phát hiện một cách xác định ở một chỗ (không gian) và vào một lúc (thời gian) nào đó mà không ở tất cả mọi nơi và tất cả mọi lúc như ta có thể nghĩ ra được? Lại nữa, tại sao tất cả mọi loài đều nhìn thấy được cùng một vật và sự thưởng thức vật đó gây cho họ một tác dụng giống nhau?[15]

Câu trả lời cố hữu của tông này thật là giản dị: ngay cả trong giấc mộng, vốn không có thực tại, người nằm mộng cũng chỉ thấy một chỗ nhất định và vào một lúc nào đó, với tất cả những bối cảnh chung quanh đó. Trong đó, y có thể có tác dụng thể xác như đổ mồ hôi, la hét hay nhảy múa. Lại nữa, nhiều người cùng thấy những đối tượng nhất định giống nhau, cũng như loài quỉ đói thấy trước mặt chúng cùng một giòng sông, bỗng nhiên biến thành dơ bẩn lúc mà chúng định uống nước đó. Đấy là vì chúng có cùng chung nghiệp ở quá khứ.

Theo cách đó, đủ mọi luận chứng và bài bác được trình bày trong các bộ luận Duy thức, mà tôi nghĩ là không cần thiết phải đi sâu vào chi tiết ở đây.

Trong bảng liệt kê các pháp sau đây, ta để ý thấy chúng được chia làm 5 loại: 1) Tâm pháp có 8; 2) Tâm sở hữu pháp có 51; 3) Sắc pháp có 11; 4) Tâm bất tương ưng hành pháp có 24; 5) Vô vi pháp có 6. Tất cả họp thành 100 pháp

---

[15] Cf. *Duy thức nhị thập luận* (T31n1590, tr. 74c3): *Nhược thức vô thực cảnh, tắc xứ, thời quyết định, tương tục bất quyết dịnh, tác dụng bất ưng thành* 若識無實境則處時決定, 相續不決定, 作用不應成. "Nếu chỉ tồn tại thức (biểu hiện) chứ không thực cảnh, sẽ không chứng minh được tính xác định của không gian (xứ), thời gian, tính bất định của các sinh loại, và tác dụng không có." TS

(bách pháp).

Trong tất cả các pháp này, "sắc" là biểu hiện ngoại tại của thức; "tâm bất tương ưng hành" là tên gọi chỉ tiến trình từng phần của thức hiện hành; và "vô vi" là tính tĩnh lặng của thức. Không có pháp nào tách biệt khỏi thức.

Tám tâm pháp biệt lập nhau, năm thức đầu lập thành nhận thức giác quan; thứ sáu là ý thức (*manovijñāna*) thứ bảy là mạt-na (*manas*) và thứ tám là tàng thức (*citta*). Theo tự tính, tất cả các thức này lệ thuộc vào một pháp khác, tức là y tha khởi tướng (*paratantra-lakṣaṇa*) nhưng chúng không phải chỉ là tưởng tượng (biến kế sở chấp tướng: *parikalpitalakṣaṇa*). Giả thuyết về thực tại biệt lập của tám thức này là lý thuyết riêng của Hộ Pháp và không thể tìm thấy ở đâu khác trong Phật giáo, ngay cả trong Tiểu thừa.

Mỗi một thức có bốn "phần" có bản chất liên đới: 1. Tướng phần (*lakṣaṇa-bhāga*): đối tượng bị thấy; 2. Kiến phần (*darśana-bhāga*): chủ thể thấy; 3. Tự chứng phần (*sākṣātkāri - bhāga*);[16] 4. Chứng tự chứng phần. Tướng phần là hình bóng của đối tượng ngoại tại phản ảnh trên mặt tâm thức và kiến phần chiếu soi, nhìn thấy và kinh nghiệm nó. Vậy thì, ai biết được là chủ thể (kiến phần) đã thấy đối tượng (tướng phần) hay chỉ là thấy cái hình bóng của đối tượng đó mà thôi? Đây chính là thức tự nó thấy và tiếp nhận phận vụ chủ thể. Phần vụ thấy nhận đó gọi là tự chứng; không có nó thì không thể có nhận thức. "Chứng tự chứng" hoàn thành tác dụng của tâm thức. Đây là bốn phần vụ của tâm thức.

---

[16] Skt. giả thiết của Takakusu. Cf. *Nyāyabindu* (Tscherbatsy: *Buddhist Logic* ii): *svasaṃvedana*; Wei Tat (Vi Đạt): *Thành duy thức luận*, Anh dịch: *svasaṃvittibhāga*.

Thí dụ, một tờ giấy biểu lộ trong tâm là tướng phần, tức là, hình bóng của nó. Kiến phần là dụng cụ đo lường để biết chiều dài và rộng của nó. Tự chứng phần nhận thức nó dài và rộng bao nhiêu tùy thuộc theo sự đo lường đó. Chứng tự chứng phần nhìn nhận sự chính xác của sự đo lường đó. Vì có sự hỗ tương nhận thức này, cho nên những phần vụ khác không cần thiết.

Trong số những nhà Du già tông Ấn độ, Trần-Na và Vô Tính không chấp nhận phần "chứng tự chứng" thêm vào trong ba phần kia. Hộ Pháp và kế thừa của ông, Giới Hiền ở Nalanda, trì giữ thuyết về bốn phần nhưng họ lại nghĩ rằng ba hay bốn gì cũng được, vì phần bốn chỉ là phần vi tế hơn của phần ba mà thôi. An Huệ (Sthiramati), mặc dầu chấp nhận sự hiện hữu của ba phần, lại cho rằng chỉ có một phần vụ tự chứng là tự thể phần mà thôi. Theo ông, kiến phần và tướng phần theo tự tính chỉ là tưởng tượng giả tá, hiện khởi do thức, trong lúc tự chứng phần, tức thức đó, là hiện hữu tùy thuộc nhân duyên và không có thực tại tính. Nan-đà cho rằng chỉ có hai phần hiện hữu, là kiến và tướng phần; kiến phần là phần vụ chính thức mà tướng phần bắt nguồn từ nó để hiện khởi, để mà hoàn tất thuyết về duy thức.

Tông Duy thức xem cả hai, tự chứng và chứng tự chứng phần như là chính thống. Tướng phần của thức chỉ là hình bóng của thế giới ngoại tại và tùy thuộc vào kiến phần, theo nghĩa thông thường của danh từ này. Bản chất mà từ đó hình bóng xuất phát thì lại khác biệt hẳn với dữ kiện giác quan và dữ kiện tâm thức.

Đối tượng của thế giới ngoại tại (*viṣaya*: cảnh), in hình bóng vào mặt tâm thức gồm có ba loại cảnh: 1. *Tính cảnh*, hay là tri nhận tức thời, nghĩa là đối tượng có bản chất nguyên bản và trình bày nó như là nó, cũng như năm đối

tượng giác quan - sắc, thanh, hương, vị, xúc – được tri nhận như vậy. Tiền ngũ thức và đệ bát, A-lại-da thức, tri nhận đối tượng theo cách này; 2. *Độc ảnh cảnh*, hay là ảo giác. Hình bóng chỉ xuất hiện tự nơi tưởng tượng và không có hiện hữu thực sự. Lẽ dĩ nhiên, nó không có bản chất nguyên bản, như một bóng ma vốn không có hiện hữu; 3. *Đới chất cảnh*: đối tượng có một bản chất nguyên bản nhưng lại không được tri nhận đúng y như vậy. Khi đệ thất, mạt-na thức, nhìn lại nhiệm vụ chủ thể của đệ bát thức, A-lại-da, nó xem thức này như là ngã. Nhiệm vụ chủ thể của A- lại-da đệ bát thức có bản chất nguyên bản, nhưng nó không được đệ thất thức mạt-na nhìn thấy y như vậy, và chỉ được xem như là ngã, mà thực tại thì chỉ là ảo giác vì nó không phải là ngã.

Thuyết về ba loại cảnh có thể là xuất xứ từ Nalanda. Những bài kệ thông dụng của tông này lại hầu như thuộc nguồn gốc ở Trung hoa, như sau:

Tính cảnh bất tùy tâm 性境不隨心
Độc ảnh duy tùy kiến 獨影唯隨見
Đới chất thông tình bản 帶質通情本
Tính chủng đẳng tùy ưng. 性種等隨應[17]

Bài kệ này giải thích bằng cách nào mà ba loại cảnh liên hệ với nhiệm vụ chủ thể và bản chất nguyên bản ngoại tại. Bạn có thể điên đầu trong khi tìm hiểu vì sao Duy thức học lại

---

[17] Cf. Khuy Cơ, *Thành duy thức luận chưởng trung xu yếu* 1A (T43n1831, tr. 620a19): dẫn kệ và giải thích: 1. Tính cảnh, chỉ cho chân thể của các pháp... 2. Độc ảnh cảnh, tùy theo kiến phần (tưởng tượng), như lông rùa, hoa đốm, thạch nữ... 3. Đới chất cảnh, ảnh tượng của nó có bản chất. TS

có cái gọi là thực thể nguyên bản đó. Thật ra, ta không nên quên rằng mặc dầu nó là thực thể ngoại tại, nó lại là cái biểu hiện ra ngoài từ nơi thức. Đệ bát A-lại-da thức tự nó không phải là thực thể (*dravya*) cố định, không thay đổi; nó luôn luôn biến chuyển từng sát-na một, và được "huân tập" hay ghi nhận ấn tượng bằng tri nhận và hành động, nó trở thành tập quán và hiệu quả trong sự biểu hiện ngoại tại. Nó giống như dòng nước cuốn chảy không bao giờ dừng lại ở một nơi nào trong hai thời hạn tiếp nối nhau. Và chỉ duy có dựa vào sự liên tục của dòng nước đó mà ta mới có thể nói về "con sông"

Hiệu quả hay năng lực sản xuất một kết quả được gọi là "chủng tử" vì nó được chứa trong một kho tàng hạt giống và theo thời gian nảy mầm khi một nguyên nhân lập cơ hội cho nó. Từ nơi kho tàng hạt giống này mà thế giới ngoại tại phát hiện trùng hợp với biểu hiện của tri nhận và hành động quá khứ. Như kệ thuyết:

Chủng tử (bīja) sinh hiện hành (*samudācāra*) 種子生現行.
Hiện hành huân chủng tử 現行熏種子.
Tam pháp triển chuyển 三法展轉.
Nhân quả đồng thời 因果同時.[18]

---

[18] Khuy Cơ, *op.cit*. tr. 631b29. Cf. *Thành duy thức luận thuật ký* (T43n1830, tr. 310b7), " Trong một niệm có thể có 4 pháp: 1. chủng tử bản hữu; 2. hiện hành do bản hữu sinh; 3. chủng tử được huân tập bởi tân hiện hành; 4. hiện hành sinh bởi chủng tử này. Nhưng sao lại nói ba pháp triển chuyển? ... ." Tham chiếu biện luận, Lương Toán (Nhật bản), *Thành Duy thức luận đồng học sao* 28 (T67n2263, tr. 170b15), "Ba pháp là, chủng tử năng sinh, hiện hành được sinh, chủng tử mới huân tập..." TS

Và nữa:

Chủng tử sinh chủng tử 種子生種子.
Nhân quả dị thời 因果異時.[19]

Như vậy, thế giới của sự sốngvà thế giới của khí mãnh để sống trong đó[20] đồng thời sinh khởi từ kho tàng A-lại-da và cùng được chứa đựng trong đó; điều đó gây nên sai lầm và ảo tưởng trong đời sống hàng ngày của chúng ta.

Các chủng tử cũ tiềm tàng trong đệ bát thức hiện hữu từ vô thuỷ. Chúng được gọi là chủng tử bản hữu, hạt giống có sẵn từ nguyên thuỷ. Các chủng tử mới theo dòng thời gian được huân tập thêm mới; chúng được gọi là chủng tử tân huân. Chủng tử cũ và mới, họp lại tạo thành những biểu hiện của hiện hữu mê lầm của đời sống. Do đó, đệ bát A-lại-da thức có vẻ như là một loại thức thuộc bản chất hư vọng hay bất thực. Tuy nhiên, nó chứa đựng một chủng tử không nhiễm ô; chủng tử này gắn chặt với nó. Khi chủng tử này phát triển do tu tập, nó dần dần chế ngự bản chất hư vọng của đệ bát thức và kết quả của sự chế ngự đó là đời sống mê hoặc

---

[19] Cf. *Du-già sư địa luận* 5 (T30n1579, tr. 302b9): " Pháp vô thường làm nhân cho pháp vô thường. Nó làm nhân cho tha tính. Nó cũng làm nhân cho tự tính sinh sau, nhưng khi ấy không đồng thời." *Thành duy thức luận thuật ký* 3A (T43n1830, tr. 310a17) giải thích: "Làm nhân cho tha tính, tức chủng tử sinh hiện hành. Làm nhân cho tự tính, tức chủng tử sinh chủng tử... Nếu chủng tử sinh chủng tử mà (nhân quả) đồng thời, thì sinh sản sẽ trở thành vô cùng. Vì trong một sát-na mà nhiều chủng tử có thể cùng sản sinh, mà thấy đều không có nhân trực tiếp." TS

[20] Chỉ hữu tình thế gian (*sattva-loka*), thế giới của sinh vật, tức bản thân của các loại sinh vật hay quần thể sinh vật, xã hội; và khí thế gian (*bhājana-loka*), thế giới dụng cụ (như cái đĩa, đồ đựng), tức thế giới tự nhiên. TS

trở thành vi diệu cho đến khi đạt đến trình độ cao nhất là giác ngộ.

Duy Thức tông cho rằng tính (*svabhāva*) của các pháp hoàn toàn khác với tướng (*lakṣaṇa*) của pháp tướng. Do đó, lý hoàn toàn khác biệt với sự, nghĩa là, tính và tướng như hai đường thẳng song song; và cũng thế, lý với sự. Hai đường song song không bao giờ gặp nhau. Tướng, hay là sự, hay nói cách khác, những biểu hiện của tất cả các pháp, là vấn đề quan hệ chính yếu của tông này. Do đó mà có tên là Pháp tướng tông. Cần phải phân biệt rõ ràng nó với các tông phái chuyên luận về tính của pháp hay lý, tức là Pháp tính tông.

Do đó, Duy Thức tông không chấp nhận là mọi chúng sinh đều có Phật tính. Năm hạng người đều biệt lập nhau (*ngũ tính các biệt*) trong đó có một hạng người không bao giờ có thể trở thành Phật (nhứt-xiển-đề: *icchantika*). Do đó, theo tông này, ba thừa (Thanh văn -*Śrāvaka-yāna*, Độc giác - *Pratyeka-budddha-yāna* và Bồ-tát thừa - *Boddhisattva-yāna*) là chân thật, bởi vì họ thuộc thế giới hiện thực, nghĩa là, cả ba đều phù khế hợp với thế giới hiện thực của con người. Nhất thừa (*Ekayāna*) chỉ là phương tiện và tạm thời (thuyết *Tam thực Nhất quyền*). Các tông phái khác hoàn toàn trái ngược lại. Hơn nữa, tông này không nhìn nhận sự đồng nhất của tính đối với tướng của các pháp. Vì vậy, không sao có thể nối kết Chân như, bản tính của các pháp, đến tướng của các pháp cả. Vật tự thân (thing in itself) luôn luôn tách biệt với vật giáo tha (thing for other). Chân như sẽ không bao giờ bị huân tập hay bị ảnh hưởng bởi đời sống thường nhật và nó biểu hiện tùy theo duyên.[21] Tông này quả

[21] Tùy duyên khởi động 隨緣起動.

quyết rằng Chân như luôn luôn ở trong trạng thái ngưng nhiên tĩnh tại, mà không bao giờ biến động trong cảnh giới của các pháp.[22]

Những tông phái chú trọng về tính bị Pháp tướng tông đã kích không nương. Một học thuyết như được đề xướng trong *Khởi tín luận* rằng Chân như tự biểu hiện tùy theo duyên hoặc tịnh hoặc nhiễm, học thuyết đó là đối tượng chính cho sự đả phá mãnh liệt của tông này. Nhưng điều này chỉ là khía cạnh tiêu cực của những biện luận về ý nghĩa Chân như. Chúng ta sẽ nghiên cứu về khía cạnh tích cực của biện luận ở phần cuối chương này.

Nhiếp luận tông giữ một thái độ khác hẳn về điểm này. Trong *Khởi tín luận*, mà tác giả được cho là Mã Minh, bắt đầu bằng Chân như, vốn bị nhiễm ô bởi vô minh và đề cập tàng thức là một bản tính hỗn hợp chân và vọng; trong lúc Duy thức tông bắt đầu bằng thế giới của hiện tượng vốn xuất phát từ A-lại-da thức, là hư vọng, không chân thật. Thức này, trong một cách thế nào đó, chứa đựng một chủng tử thanh tịnh và ngẫu nhiên phát triển nó cho đến khi giác ngộ. Nhiếp luận tông cũng đồng ý với tác giả của *Khởi Tín luận*, tiến xa thêm bước nữa và nhìn nhận sự hiện hữu của một thức thứ chín không nhiễm ô (Vô cấu: *amala vijñāna*). Như vậy trong A-lại-da thức hầu như có sự hiện hữu của hai yếu tố: chân và vọng. Tuy vậy Duy thức vẫn sai khác với tất cả các tông khác trong việc xem Chân như như là

[22] Chân như ngưng nhiên bất tác chư pháp 真如凝然不作諸法. Cf. *Thành duy thức luận* 9 (tr. 48a21): "Thắng nghĩa của thắng nghĩa, tức pháp giới nhất thể tuyệt đối ... là Chân như. Chân, vì không phải hư vọng. Như, vì thường hằng như vậy. Tính chân thật này trong tất cả mọi trạng thái thường hằng như là tự tính của nó, nên nói là Chân như. Tức nói có nghĩa là trạm nhiên không hư vọng." TS

tính và tàng thức là tướng của các pháp. Chân như là viên thành thật (*parinişpanna*) trong khi A-lại-da thức là y tha khởi, tức dựa vào pháp khác mà khởi lên, (*paratantra*).

"Viên thành thật," "Y tha khởi" và "Biến kế sở chấp" (*parikalpita*) đều được gọi là "*lakşaṇa*" (tướng) trong Phạn ngữ, nhưng trong trường hợp của Viên thành thật, không phải là *lakşaṇa* mà là *alakşaṇa* (vô tướng), xa lìa hết thảy mọi tướng, tức là, *svabhāva*: (tự tính).[23]

NGŨ VỊ BÁCH PHÁP

Pháp tướng tông, tuy là duy tâm luận, lại dùng khuôn mẫu của phương pháp phân tích dùng trong các tông phái thuộc thực hữu và thiên không, và phân thế giới hiện hữu làm năm phạm trù, gồm 100 pháp. Bảng liệt kê này rất tỉ mỉ hơn các bảng.

Một đặc điểm trong bảng này là tâm được chia thành tám thức, mỗi một thức là một thực tại biệt lập. Không có tông phái nào trong Phật giáo có một học thuyết như thế. Thêm vào năm thức (nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, và thân) còn có giác quan thứ sáu, ý thức, thứ bảy, tự ý thức và thứ tám, tàng thức. Hai thức sau cùng được gọi là mạt-na thức và A-lại-da thức.

Trong số tám thức này, sáu phần đầu hợp thành thức nhận thức (*vijñāna*), thứ bảy là ý (*manas*) và thứ tám là tâm (*citta*). Nói cách giản dị hơn, năm phần đầu chỉ là các giác quan; thứ sáu, trung tâm giác quan tạo các khái niệm do

---

[23] Cf. op.cit., tr. 46b10-14: "Tính viên thành thực, là thực tính của các pháp, được thành tựu viên mãn, được hiển lộ bởi hai không (nhân không và pháp không...Nó chính là thể tính mà trên y tha khởi không còn biến kế sở chấp, được hiển lộ bởi hai không. Thể tính của nó là chân như."

những tri giác đạt được từ thế giới bên ngoài; thứ bảy, mạt na-thức, trung tâm tư duy, suy nghĩ, yêu cầu và suy luận dựa trên nền tảng ý thức; thứ tám, A-lại-da thức, chứa giữ những chủng tử, nghĩa là giữ những hiệu quả hay năng lượng của tất cả những hiện hành. Thứ sáu, bảy và tám luôn luôn dựa vào nhau mà hoạt động, bởi vì đệ lục thức là tâm điểm chung cho tri giác và tri nhận hướng nội; nó hoạt động hướng ngoại dựa trên mạt-na thức, mà thức này lại dựa trên A-lại-da thức. Mạt na đáp ứng cho tự thức, tự quan tâm hay những xu hướng vị kỷ. Nhiệm vụ chủ thể của đệ bát thức được đệ thất xem như là ngã mặc dầu trong thực tế không có gì là ngã cả. Ý tưởng về ngã giả ảo này làm nhiễm ô tất cả những tư tưởng khiến khơi dậy ý tưởng về cá thể hay tự ngã.

Theo quan niệm Phật giáo, vạn hữu "sinh từ ý" (*manoja*) và "tác thành bởi ý" (*manomaya*), và nhất là trong học thuyết duy thức, cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra. Theo đó, mọi vật hiện hữu được xếp tùy theo bản tính của nó vào ba loại:

Những hữu hiện không thật (vọng hữu tính) vốn đồng thời không có một bản thể (*adravya*), như ma quỉ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại.

Những hữu thể giả tạm hay nhất thời (giả hữu tính) không có tự tính (*asvabhāva*) thường tại như căn nhà được dựng bằng gỗ, gạch, ngói... Nó chỉ hiện hữu bằng một tràng tổng hợp những nhân duyên và không tự hữu. Nó không có thực tại thường tồn.

Những hữu thể chân thật (chân hữu tính), nghĩa là, phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng

không thật và giả tạm (vô tướng). Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt.

Ba tính này thật ra được gọi là: 1. Biến kế sở chấp tính (*parikalpitalakṣaṇa*), tính của tưởng tượng độc hiệu;[24] 2. Y tha khởi tính (*paratantralakṣṇana*), tính của sự nương dựa vào tính khác; 3. Viên thành thật tính (*parinispanna-lakṣṇana*), tính của thực tại tối hậu.[25]

Trong ba tính này, thứ nhất chỉ hiện hữu trong tưởng tượng, thứ hai chỉ trong tập hợp nhân duyên và thứ ba như là bản thể (tạm gọi như vậy) của tất cả và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Ta không nên giải thích thực tại tính này một cách quá xác định, vì nó chỉ là cái còn lại sau khi hai tính trước đã bị loại bỏ.

Sự phân biệt các pháp ấy phù hợp với quan điểm hữu nhưng khi được nhìn theo quan điểm phi hữu thì ba tính này trở thành ba vô tính (*abhāva, niḥsvabhāva*). Thứ nhứt; là *tướng vô tính* (*lakṣaṇa-niḥsvabhāva*) không có bản thể, định tính nào cả. Thứ hai là *sinh vô tính* (*utpatti-niḥsvabhāva*), không sinh, không tự tính, không hiện hữu mặc dầu có vẻ như là hiện hữu, thứ ba là *thắng nghĩa vô tính* (*paramārtha-niḥsvabhāva*), đấy là phi thực chân thật, siêu việt tất cả những đặc tính và điều kiện của cuộc đời, Đây là Chân Như, là Thực Tướng, và là Chân Tính của pháp.

---

[24] *Tam thập tụng,* tụng 20: "do những suy luận tưởng tượng như vậy và như vậy mà hiện hữu sự thể được suy luận tưởng tượng. Những gì hiện hữu bởi suy luận tưởng tượng, chúng không có tự tính." 由彼彼遍計/ 遍計種種物/ 此遍計所執/ 自性無所有. TS

[25] Ibid., tụng 21: "Y tha khởi tự tính, là sự phân biệt xuất hiện do bởi duyên. Viên thành thành thực, là tự tính hằng loại trừ hai tính trên." 依他起自性/ 分別緣所生/ 圓成實於彼/ 常遠離前性. TS

Theo Pháp tướng chỉ có trí tuệ vô lậu mới thấu hiểu rằng tất cả thế giới hiện tượng cùng với hết thảy mọi loài chúng sinh đều chỉ là hiện hữu tạm thời hay ảo tưởng (giả hữu) biểu hiện bởi thức (duy thức sở hiện) ở bên trên thực tại tối hậu (tính viên thành thật). Trung đạo của đức Phật bấy giờ được đồng nhất với Chân như, thực tại tối hậu vừa nói đến. Ý nghĩa của "trung" được thành lập như thế nào, đã được giải thích bởi liên hệ hỗ tương giữa ba tính ở trên. Tính thứ nhất, chỉ là tưởng tượng, không hiện hữu, cho nên Không. Tính thứ hai, hiện hữu bằng tập hợp nhân duyên, nên chỉ Có một cách tạm thời (Hữu). Do đó, trung đạo là, không phải Có cũng không phải Không (phi hữu phi không). Như vậy, thực tại tối hậu của tính thứ ba siêu việt cả Không và Hữu.

Chân như siêu việt tất cả tư tưởng về Hữu và Không, chúng ta có thể nói là: "cái này hiện hữu" nhưng đấy không phải là hiện hữu hiện tượng. Hay chúng ta có thể nói: "cái này không hiện hữu" nhưng đấy không phải là một phi hữu hiện tượng. Đối lập với hiện hữu giả tượng, ta gọi đấy là Không (Vô), và để tránh nhầm lẫn với cái không giả tượng, ta gọi đấy là Chân không và Chân hữu. Chân không là tính không (*śūnyatā*), sự vắng mặt của tất cả đặc tính theo ý nghĩa cao nhất và Chân không là Diệu hữu, thực tại tối hậu. Tất cả những điều quá tầm vói của trí tuệ con người.

Khi trí tuệ của một người được viên mãn do tu chứng, thì thức sẽ trở thành trí tuệ viên mãn như sau:

Tiền ngũ thức trở thành Thành sở tác trí (trí tuệ hoàn thành tất cả những gì cần phải làm, *kṛtyānusthānajñāna*).

Đệ lục, Ý thức trở nên Diệu quán sát trí (trí tuệ, quán sát tận tường, *pratyāvekṣaṇajñāna*).

Đệ thất, Mạt na thức trở thành Bình đẳng tính trí (*samatājñāna*).

Đệ bát, A-lại-da thức trở thành Đại Viên cảnh trí (*ādarśanajñāna*).

Cả thảy tạo thành bốn phần trí tuệ của Phật.

Như chúng ta đã biết, Câu-xá tông có thuyết "nghiệp cảm duyên khởi"; Pháp tướng tông lại thay thế nó bằng "A-lại-da duyên khởi" (duy thức duyên khởi). Điều này cho thấy một phát triển của học thuyết về nhân quả bởi vì nghiệp chỉ là kết quả của thức và thuyết nhân quả của Duy thức tông cần phải lập trên giả thuyết về ý nghiệp như là khởi nguyên của tất cả các pháp.

PHÁP TƯỚNG TÔNG
ĐẠI THỪA BÁCH PHÁP

I Tâm pháp (*citta-dharrma*)

1. Nhãn thức, *caksur-vijñāna*
2. Nhĩ thức, *srota-vijñāna*
3.tỉ thức, *ghràna-vijñāna*
4. thiết thức. *jihvà-vijñāna*
5. thân thức, *kayà-vijñāna*
6. ý thức, *mono-vijñāna*
7. mạt na thức, *manas*
8. A-lại-da thức,*ālaya-vijñāna*

II Tâm sỡ hữu phap (*caitasika-dharma*)

A Biến hành (*sarvatraga*):

9. xúc, *sparśa*
10.thọ, *vedanā*
11. tư, *cetanā*
12.tưởng, *samjnāñā*
13. tác ý, *manaskāra*

B Biệt cảnh (*viniyata*):

14. dục, *chanda*
15. thắng giải, *adhimokṣa*
16 niệm, *smṛti*
17. định, *samàdhi*
18. tuệ, *prajñā*

C Thiện (*kusala*):

19. tín, *śraddha*
20. tàm, *hrī*
21. quí, *apatrāpya*
22. vô tham, *alobha*
23. vô sân, *adveṣa*
24. vô si, *amoha*
25. tinh tấn, *vīrya*
26. khinh an, *praśrabdhi*
27. bất phóng dật, *apramāda*
28. hành xả, *upekṣā*
29. bất hại, *ahimsā*

D Phiền não (*kleśa*):

30. tham, *rāga*
31. sân, *pratigha*
32. si, *mūḍhi*
33. mạn, *māna*
34. nghi, *vicikitsā*
35. tā kiến, *dṛṣṭi*

E Tùy phiền não (*upakleśa*):

36. phẫn, *krodha*
37. hận, *upanāha*
38. phú, *mrakṣa*
39. não, *pradāsa*
40. tật, *īrṣyā*
41. xan, *mātsarya*
42. cuống, *māyā*
43. siểm, *sāṭhya*
44. hại, *vihiṃsā*
45. kiêu, *mada*
46. vô tàm, *āhrīkya*
47. vô quí, *anapatrāpya*
48. trạo cử, *auddhatya*
49. hôn trầm, *styāna*
50. bất tín, *āsraddhya*
51 giải đãi, *kausīdya*
52. phóng dật, *pramāda*
53. thất niệm, *musitasmṛtitā*
54. tán loạn, *vikṣepa*
55. bất chính tri, *asamprajanya*

F Bất định (*aniyata*):

56. hối, *kaukṛtya*
57. thụy miên, *middha*
58. tầm, *vitarka*
59. tứ, *vicāra*

III. Sắc pháp (rūpa-dharma)

60. nhãn, *cakṣus*
61. nhĩ , *śrota*
62. tỉ, *ghrāṇa*
63. thiệt, jihvā
64. thân, *kāya*
65. sắc, *rūpa*
66. thanh, *śabda*
67. hương, *gandha*
68. vị, *rasa*
69. xúc, *spraṣṭavya*
70. pháp xứ sở nhiếp sắc, *dharmāyatanikāni rūpāni*

(các đối tượng của thức):
cực lược sắc, cực nhỏ
cực quýnh sắc, cực xa
thọ sở dẫn sắc, sinh khi thọ giới
định sở sinh tự tại sắc, do định sinh.

IV.- Tâm bất tương ưng hành pháp (*citta-viprayukta-saṃskāra*)

71. đắc, *prāpti*
72. mạng cǎn, *jīvitendriya*
73. chúng đồng phần, *nikāya-sabhāga*
74. dị sinh pháp, *visabhāga*
75. vô tưởng định, *asaṃjñīsamāpatti*
76. diệt tận định, *nirodhasanāpattianyathātva*
77. vô tưởng quả, *asaṃjñika*
78. danh thân, *nāmakàya*
79. cú thân, *padakāya*
80. văn thân, *vyañjanakāya*
81. sinh, *jāti*
82. trụ, *sthiti*
83. lão, *jarā*
84. vô thường, *anityatā*
85. lưu chuyển, *pravṛtti*
86. định dị, *pratiniyama*
88. thế tốc, *jāva*
89. thứ đệ, *anukrama*
90. phương, *deśa*
91. thời, *kāla*
92. số, *samkhyā*
93. hòa hợp tính, *sāmagri*
94.bất hòa hợp tính,

V. Vô vi pháp (*asaṃskṛta-dharma*)

95. hư không, *ākāsa*
96. trạch diệt, *pratisṃkhyānirodha*
97. phi trạch diệt, *apratisaṃkhyānirodha*
98. bất động diệt,*āniñjya*
99. tưởng thọ diệt *samjñā-vedayita-nirodha*
100.chân như. *tathatā*

CHƯƠNG VII
TAM LUẬN TÔNG
三論宗
Sarvaśūnyavāda: Thuyết Nhất thiết không
Mādhyamika : Trung Quán Luận
(Bán Đại thừa)

1. CƯƠNG YẾU

Đại thừa phủ định luận, tiếng Phạn gọi là Mādhyamika, "học thuyết về Trung đạo", hay Không luận (*śūnyavāda*), hay Tương đối luận. Ở Trung hoa và Nhật bản, tông này được biết đến dưới danh hiệu San lun, hay Saron, tức Tam luận. Đấy là 3 tác phẩm căn bản chuyên về học thuyết Trung đạo bằng cách bài bác nghiêm khắc những kiến giải sai lầm của Bà-la-môn, Tiểu thừa và các tông phái Đại thừa khác ngoài Tam luận tông. Trong ba tác phẩm này, tức là *Trung luận* (*Mādhyamika-śāstra*) [1] của Long Thọ (Nāgārjuna). May mắn nguyên bản Phạn ngữ hiện vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) dịch. Trong tác phẩm gồm 400 bài tụng này, Long Thọ bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của Tiểu thừa hay của các triết gia kể chung, rồi từ đó bác bỏ tất cả những quan niệm duy thực và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết nhất nguyên của mình.

---

[1] *Trung luận* 中論, Long Thọ Bồ-tát tạo, Thanh Mục Phạm chí thích 樹菩薩造梵志青目釋, Cưu-ma-la-thập dịch 鳩摩羅什譯 (A.D. 409), 4 quyển. Taishō 30 No 1564. Tên Sanskrit cũng gọi là *Mūla-mādhyamaka-kārikā*, hay *Prāṇyamūlaśāstraṭīkā*. TS


bồ-tát Long Thọ

Tác phẩm tiếp theo là *Thập nhị môn luận* (*Dvādaśa-dvāra*) [2] cũng của Long Thọ, nguyên bản Phạn đã thất lạc, nhưng dịch bản Hán văn hiện tồn tại. Tác phẩm này có tất cả 12 phẩm hay chương và chủ đích là nhắm kiểu chính những sai lầm của chính các nhà Đại thừa. Tác phẩm thứ ba là *Bách luận* (*Śataśāstra*)[3] của Đề-bà (Ārya-deva), đệ tử của Long Thọ. Tác phẩm này chủ đích bác bỏ những tà kiến của Bà-la-môn giáo.

Vì Tam luận tông quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên nảy lên một phái tích cực là Tứ luận tông (Shih-lun, Shiron), bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư, của Long Thọ, đó là *Đại trí độ luận* (*Prajñāpāramitā-śāstra*),[4] trong đó chúng ta thấy rằng ngài thiết lập quan điểm nhất nguyên của mình có tính khẳng định hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Nhưng tất cả đều từ tay Long Thọ, nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình cũng gần giống nhau. Vì hệ thống Trung quán ở Ấn độ đã trở thành một thứ bản thể luận hoàn toàn tiêu cực, nên hệ thống Du-già luận

---

[2] *Thập nhị môn luận* 十二門論, Long Thọ Bồ-tát tạo, Cưu-ma-la-thập dịch (408 stl.), 1 quyển. Taishō 30 No 1568. TS

[3] *Bách luận* 百論, Đề-bà 提婆 Bồ-tát tạo, Cưu-ma-la-thập dịch (404 stl.), 2 quyển. Taishō 30 No 1569. TS

[4] *Đại trí độ luận* 大智度論, Long Thọ Bồ-tát tạo, Cưu-ma-la-thập dịch (402-405 stl.), 100 quyển. TS

của Vô Trước và Thế Thân xuất hiện nhằm tái lập Phật giáo trong duy tâm luận nguyên thủy tích cực hơn. Tuy nhiên, duy tâm luận của Du già đã kết thúc bằng lý thuyết nhân quả về tàng thức, và rất là thụ động trên phương diện tính luận (ontology).

Ở Trung hoa, nhiều học giả tiếng tăm xuất hiện tạo những bước lớn trong triết học duy tâm; họ không hẳn sút kém những tác giả Ấn đương thời. Khi Tam luận tông chiếm ưu thế, Tứ luận tông đành nhượng bộ và biến mất hẳn khỏi môi trường tranh luận tính không.

Những cố gắng của Tam luận tông qui tụ vào chỗ bác bỏ tất cả các quan điểm tích cực và khẳng định của các tông không lấy phủ định biện chứng (dialectical negation) làm căn bản. Sự bài bác trước hết nhắm thẳng vào những quan điểm sai lầm của các dị giáo; thứ đến nhắm vào những thiên kiến của Tiểu thừa; và sau cùng là những kiến giải độc đoán do các tác giả Đại thừa tích cực đề ra. Lý tưởng của Tam luận tông hình như là "diệt hý luận" (*niśprapañca*): "vô hý luận, ngôn vong lự tuyệt". Cơ bản của mọi luận chứng là "tứ cú": 1. Hữu (*sat*), 2. Vô (*asat*), 3. Diệc hữu diệc vô, 4. Phi hữu phi vô. Nếu chúng ta phải trả lời một câu hỏi, chúng ta không có cách nào khác hơn là trả lời theo bốn luận chứng này.

Nếu chúng ta diễn tả câu trả lời, nó phải là: 1. Phải, 2. Không phải. 3. Vừa phải vừa không phải, 4. Vừa không phải vừa không không phải; nghĩa là không quan hệ đến câu hỏi hay không cần phải trả lời.

Nếu không thấu triệt lý tưởng căn bản kể trên làm nền tảng cho mọi luận chứng, thì không dễ gì theo dõi khuynh hướng phủ định của Tam luận này.

2. LỊCH SỬ

Giáo sư Stcherbatsky có nêu lên những giai đoạn sau đây trong dòng phát triển của triết lý Đại thừa có quan hệ đặc biệt đến Trung quán:

1. Thế kỷ I: Hưng khởi của Đại thừa A-lại-da thức và Chân Như, cả hai đều do Mã Minh (Asvaghoṣa) khởi xướng.

2.Thế kỷ II: Tính không duyên khởi luận, do Long Thọ và Đề Bà thành lập.

3. Thế kỷ III và IV: Một khoảng trống

4. Thế kỷ V: Lập trường duy tâm của Vô Trước và Thế Thân.

5. Thế kỷ VI: Phân tranh giữa các phái duy tâm và tính không. An Huệ (Sthiramati) và Trần-na (Diṅgnāga) đại biểu cho duy tâm; Phật Hộ (Buddhapālita) và Thanh Biện (Bhāvaviveka), đại biểu cho tính không.

6. Thế kỷ VII: Hệ thống Trung quán hoàn thành triệt để do Nguyệt Xứng (Candrakīrti) xiển dương.

Trên đây là liệt kê của giáo sư Stcherbatsky, nhưng khoảng trống thế kỷ III và IV có thể lấp vào bằng Kiên Huệ (Saramati) và Di-lặc (Maitreya). Di-lặc là vị thầy trực tiếp hay gián tiếp của Vô Trước và tính cách lịch sử của ông thì không thể nghi ngờ gì được mặc dù có những huyền thuyết vây quanh nên một số học giả có khuynh hướng coi ông là một nhân vật tưởng tượng. Chúng ta nên để dành vấn đề này cho những khảo cứu tương lai. Dù sao, Tính không luận (*śūnyavāda*) ở Ấn, với phản ứng duy tâm của nó, và Duy Thức luận (*vijñānavāda*), đã biểu dương sự phát triển

vĩ đại của Phật giáo và ảnh hưởng những hoạt động trí thức này mãi mãi tồn tại trong lịch sử triết học Ấn.

Lịch sử của Tam luận tông bắt đầu ở Trung hoa với sự xuất hiện của Cưu-ma-la-thập, người xứ Qui Tư (Kucca). Sự truyền thừa kể như sau:

Thế kỷ V: *Trung luận* của Long Thọ được Cưu-ma-la-thập phiên dịch và truyền cho các đồ đệ là Đạo Sinh, Đàm Tế, và Tăng Lãng, một truyền nhân xuất sắc, cuối cùng đã tách hẳn Tam luận tông khỏi Thành thật tông (Tiểu thừa Không luận), mà chúng ta đã bàn ở trước. Tam luận tông có nền tảng thực thụ là do công trình của Tăng Lãng.

Thế kỷ VI: Pháp Lãng là một bậc thầy vĩ đại, có 25 đệ tử theo học. Cát Tạng là một nhân vật lỗi lạc trong nhóm này. Thân phụ ông đã xuất gia và thường dẫn ông đi nghe Chân Đế (Paramārtha) giảng pháp. Rồi Cát Tạng xuất gia theo Pháp Lãng và được Pháp Lãng dạy dỗ đặc biệt. Khi 19 tuổi, ông đọc và trùng tuyên những bài giảng của thầy không mảy may sai lạc khiến thính chúng rất đỗi kinh ngạc. Ông ngụ tại chùa Gia Tường, do đó được gọi là Gia Tường đại sư.

Cát Tạng viết một bản sớ giải về ba luận (*Tam luận sớ*),[5] một tác phẩm về tinh nghĩa của hệ thống Tam luận (*Tam luận huyền nghĩa*),[6] một tác phẩm về Đại thừa (*Đại thừa*

---

[5] Tam luận sớ, tên gọi chung cho sớ giải ba bộ luận: 1. *Trung quán luận sớ* 中觀論疏, Cát Tạng soạn 釋吉藏撰 (A.D. 549-623), 10 quyển. Taishō 42 No 1824. 2. *Thập nhị môn luận sớ* 十二門論疏, 3 quyển, A.D. 608. Taishō 42 No 1825. 3. *Bách luận sớ* 百論疏, 3 quyển, A.D. 608. Taishō 42 No 1827. TS

[6] *Tam luận huyền nghĩa* 三論玄義, 1 quyển . Taishō 45 No 1852. TS

huyền luận)[7] và một tiểu luận về Nhị đế (*Nhị đế nghĩa*).[8] Ngoài ra, ông soạn tập bảy tác phẩm khác nhau về kinh *Pháp Hoa*,[9] hai tác phẩm về *Đại bát nhã kinh*[10] và *Niết-bàn kinh*,[11] và cả 120 quyển gồm những sớ giải về *Hoa nghiêm*, (*Avataṃsaka*), [12] *Thắng Man* (*Śrīmālā*), [13] *Duy-ma-cật* (*Vimalakīrti*),[14] *Đại Vô Lượng Thọ kinh*,[15] *Quán Vô Lượng Thọ kinh* (*Amitayur-dhyāna*), [16] *Kim cang* (*Vajracchedika*),[17] *Kim quang minh tối thắng vương kinh* (*Suvarṇaprabhāsa*),[18] *Di-lặc hạ sinh* (*Maitreyasūtra*)[19] và *Nhân vương kinh...*[20]. Hoạt động văn học của ông, chứng tỏ đọc nhiều và tham bác, đương thời và trước đó không ai sánh bằng, và điều đáng chú ý là tất cả tác phẩm của ông

---

[7] *Đại thừa huyền luận* 大乘玄論, 5 quyển. Taishō 45 No 1853. TS

[8] *Nhị đế nghĩa/ chương* 二諦義/章, 3 quyển. Taishō 45n1854 TS

[9] Bốn tác phẩm về Pháp hoa: 1. *Pháp hoa huyền luận* 法華玄論, 10 quyển. T34n1720 2. *Pháp hoa nghĩa sớ* 法華義疏, 12 quyển. T34n1721. 3. *Pháp hoa du ý* 法華遊意, 1 quyển. T34n1722. 4. *Pháp hoa luận sớ* 法華論疏, 3 quyển. T40n1818. TS

[10] *Đại phẩm du ý* 大品遊意, 1 quyển. Taishō 33 No1696. TS

[11] *Niết-bàn kinh du ý* 涅槃經遊意, 1 quyển. Taishō 38 No 1768. TS

[12] *Hoa nghiêm du ý* 華嚴遊意, 1 quyển. Taishō 35 No 1731. TS

[13] *Thắng Man bảo quật* 勝鬘寶窟, 6 quyển. Taishō 37 No 1744. TS

[14] *Tịnh Danh huyền luận* 淨名玄論, 8 quyển. Taishō 38 No 1780. TS

[15] *Vô Lượng Thọ kinh nghĩa sớ* 無量壽經義疏, 1 quyển. Taishō 37 No 1746. TS

[16] *Quán Vô Lượng Thọ kinh nghĩa sớ* 觀無量壽經義疏, 1 quyển. Taishō 37 No 1752. TS

[17] *Kim cang Bát-nhã sớ* 金剛般若疏, 4 quyển. Taishō 33n1699. TS

[18] *Kim quang minh kinh sớ* 金光明經疏, 1 quyển. Taishō 39 No 1787. TS

[19] *Di-lặc kinh du ý* 彌勒經遊意, 1 quyển. Taishō 38 No 1771. TS

[20] *Nhân vương Bát-nhã kinh sớ* 仁王般若經疏, 6 quyển. Taishō 33 No1707. TS

đều được soạn tập trong thời kỳ chinh chiến liên miên giữa các triều đại Trần đến Tùy.

Thế kỷ VII: Huệ Quán, người Cao ly, đồ đệ của Cát Tạng, sang Nhật vào năm 625 và giảng giáo lý Tam luận tại chùa Nguyên hưng (Gwangôji) ở Nại Lương (Nara). Đây là sự truyền thừa lần đầu của tông này tại Nhật bản. Truyền thừa thứ hai do Trí Tạng (Chizô), một đồ đệ của Huệ Quán (Ekwan). Lần thứ ba do Đạo Từ (Dôji), đồ đệ của Nguyên Khang, tác giả của một bản sớ giải về Tam luận.

Ở Trung hoa, Tam luận tông không còn phát triển khi Pháp tướng tông hưng khởi do Huyền Trang và đồ đệ là Khuy Cơ. Tuy nhiên một Phạm tăng tên là Sūryaprabhāsa (Nhật Chiếu) đến Trung hoa năm 679 và giảng Tam luận cho Hiền Thủ, tác giả một bản giải thích *Thập nhị môn luận*[21] của Long Thọ. Dòng truyền thừa này được gọi là Tân Tam luận tông để phân biệt với Cổ Tam luận tông kể từ La-thập đến Cát Tạng kéo dài từ 409-623 TL.

Ở Nhật, tông này không hề là một ngành học độc lập, nhưng học thuyết vẫn được tiếp nối học hỏi một cách nồng nhiệt ngay đến cả ngày nay, vì là thiết yếu cho người học Phật như là một trong những đối tượng chủ yếu của việc học Phật và là một khí giới sắc bén của luận chứng biện chứng, cũng như là căn cơ lý thuyết làm nền tảng cho nhiều tông phái tích cực và hoạt động của Phật giáo Nhật bản ngày nay.

---

[21] *Thập nhị môn luận tông trí nghĩa ký* 十二門論宗致義記, 2 quyển, Pháp Tạng (Hiền Thủ) thuật. T42n1826. TS

3. TRIẾT LÝ

Học thuyết Tam luận tông có ba phần: 1. phá tà hiển chính; 2. phân biệt chân đế tục đế; 3. bát bất Trung đạo (*mādhyama-pratipad*).

Mục tiêu của tông này là tất cánh không, tính không tuyệt đối, tức là cái không không thể bắt nắm (*aprāptavya-śūnyatā*: vô sở đắc không, bất khả đắc không), nghĩa là chính kiến về vô đắc (*aprāptitva*). Nói một cách tổng quát, khi một tà kiến bị bác bỏ thì một quan điểm khác lại được chấp trước vào và được coi như là chính kiến, như là một kết quả tự nhiên. Tuy nhiên, ở tông này, tuyển trạch cũng là một chấp trước hay một sở đắc về một quan điểm và do đó cũng bị loại bỏ. Chính sự phi bác về một tà kiến cũng đồng thời phải là sự minh thị về một chính kiến. Nghĩa là, phá tà và hiển chính là một, bởi vì không có gì được thu hoạch cả. Đây là một trong những đặc điểm của tông này.

Tuy nhiên, cả hai mệnh đề này vẫn tách rời nhau trong mục đích thực tiễn, bởi vì *phá* là cần thiết để cứu độ tất cả chúng sinh đang chìm trong biển chấp trước, còn *hiển* cũng quan trọng vì để xiển dương lời dạy của Phật.

Phá (phủ nhận) như thế là để viên toàn. Trước hết, tất cả các quan điểm y cứ trên chấp trước đều bị phủ nhận. Thế thì, những quan điểm như thuyết về ngã (*ātman*) của các triết gia Bà-la-môn, thuyết đa nguyên luận của các luận sư A-tì-đàm (*Vaibhāṣika, Kośa*) và những nguyên lý giáo điều của các luận sư Đại thừa, không bao giờ được thông qua mà không bị bác bỏ chi ly. Hữu (tất cả đều có), vô (tất cả đều không), thảy đều bị chỉ trích.

Trong số những quan điểm Phật giáo Trung hoa, thì với Huệ Quán, giáo lý của Phật được chia thành hai giáo và

năm thời; Cát Tạng thì có nhất thể của nhị đế, chân và tục; và với Tăng Triệu cũng như Pháp Vân, là sai biệt tính của nhị đế; tất cả đều bị chỉ trích thậm tệ nếu những quan điểm này quá chấp trước. Tuy nhiên, trên khía cạnh tích cực, tông phái này thừa nhận có nhân chính và pháp chính. Long Thọ được coi như là nhân vật chân chính (tức nhân chính) bởi vì trong sự tiên đoán Phật có nói đến sự xuất hiện của ngài. Pháp chính đây là trung đạo, xa lìa danh và tướng, cả ngôn ngữ và tâm tưởng đều không thể đạt đến được. Pháp chính siêu việt tất cả những điểm tranh luận như "tứ cú" và "bách phi", và như thế là đi xa hơn cả Yajñavalkya với lý thuyết thời danh "*neti, neti*" (không phải! không phải!) trong Upaniṣad.

Chân lý chỉ có thể đạt được bằng phủ định hay bài bác các tà kiến bên trong và bên ngoài Phật giáo và những sai lầm của cả Đại Tiểu thừa. Khi ôm giữ những tà kiến sai lầm, con người sẽ mù quáng trong phán đoán. Làm sao mà một người mù có thể có được cái thấy đúng, và nếu không có nó thì hai cực đoan không bao giờ có thể tránh được? Cứu cánh vong ngôn tuyệt lự là buổi bình minh của trung đạo. Phá và chỉ có phá mới có thể dẫn đến cứu cánh chân lý.

Con đường giữa, con đường xa lìa danh và tướng, không thể tiêu danh và không có đặc trưng, thế mà chúng ta bắt buộc phải nêu lên theo một cách thế nào đó để phân biệt. Do đó nó được gọi là "hiển chính".

Tóm tắt, có hai khía cạnh của chính: thể chính và dụng chính. Thể chính là chân lý siêu việt vượt cả chân và tục đế. Trong lúc dụng chính là chân lý nhị đế, chân và tục. *Trung luận* cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sinh bằng phương tiện là nhị đế. Chính theo tục đế (*samvṛti-satya*) mà đức Phật

giảng rằng tất cả các pháp mà có là do nhân duyên; nhưng theo chân đế (*paramārtha-satya*) thì tất cả các pháp đều không. Thực ra, nhị đế được giảng thuyết là để dẫn mọi người đi vào chính đạo.

Đối với những kẻ chấp vào không của hư vô luận, lý thuyết về hữu sẽ được giảng giải theo phương diện tục đế, với những ai chấp hữu thì học thuyết về phi hữu (vô) sẽ được giảng theo phương diện chân đế để dạy cho họ cảnh giới vô danh vô tướng và đó là "thể chính" vậy.

Dù chúng ta có thể nói đến sự hữu, nhưng nó giả tạm và bất ổn. Ngay cả sự phi hữu (không) cũng giả tạm và bất ổn. Vì vậy không có sự hữu thực sự cũng không có cái không đích thực. Hữu thể và vô thể chỉ là hậu quả của tương quan nhân quả và do đó, bất thực. Như thế, lý tưởng của hai cực đoan về hữu thể và vô thể bị xóa bỏ. Do đó, khi chúng ta đề cập đến tục đế, chúng ta có thể nói về thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới bản tính. Khi đề cập đến chân đế, chúng ta có thể vươn tới thế giới bản tính mà không làm xáo trộn thế giới giả danh. Phi hữu cũng là hữu. Danh hình và tướng sắc đồng thời là không và rồi không cũng tức thị hình danh sắc tướng.

Như thế bản tính của tất cả các pháp là không có tự tính.

Do đó, ta có thể thấy rằng nhị đế được giảng dạy chỉ vì mục đích giáo hóa. Tam luận tông này coi thuyết nhị đế như là ngôn giáo, nghĩa là giáo lý có mục đích biện giải, trong khi các nhà Đại thừa khác coi nó như là lý giáo, nghĩa là nhị đế chính là nguyên lý mà Phật giảng dạy. Vấn đề gây ra những dị biệt là: Chân lý (đế) là phương tiện hay cứu cánh. Tam luận tông xem nó như là phương tiện. Đây là một đặc điểm nữa của tông này.

Thuyết Bát Bất cũng có mục đích tương tợ. Nó được Long Thọ nêu lên trong bài tụng tán khởi của *Trung luận* và đây là bản dịch tiếng Anh của Stcherbatsky (*The conception of Buddhist Nirvana,* tr. 69):[22]

> Tôi kính lễ Đức Phật toàn giác,
> Bậc nhất trong tất cả hàng thuyết giáo.
> Ngài đã tuyên thuyết
> Nguyên lý tương đối tính phổ quát.
> Đó như là tịnh lạc (Niết-bàn),
> Sự tĩnh chỉ của đa nguyên tính.
> Không có gì biến mất,
> Cũng không có gì xuất hiện,
> Không có gì kết thúc,
> Cũng không có gì vĩnh cửu,
> Không có gì đồng nhất (với chính nó),
> Cũng không có gì dị biệt,
> Không có gì vận chuyển,

---

[22] Nguyên văn tiếng Anh dẫn trong nguyên bản: The perfect Buddha,/ The fore most of all teachers I Salute,/ He has proclaimed/ The principle of (universal) relativity./That is like Blissful (*nirvāṇa*),/ Quiescence of plurality./ There nothing appears,/ Nothing has an end,/ Nor is there anything eternal,/ Nothing is identical (with itself),/ Nor is there anything differentiated, / Nothing moves,/ Neither hither no thither." Việt văn cố dịch sát theo tiếng Anh, theo bản ý của tác giả để làm cơ sở đối chiếu với bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập. TS

Không đến đây cũng không đến kia.[23]

Theo bản dịch của La-thập như sau:

Bất sinh diệc bất diệt 不生亦不滅
Bất thường diệc bất đoạn 不常亦不斷
Bất nhất diệc bất dị 不一亦不異
Bất lai diệc bất xuất 不來亦不出
Năng thuyết thị nhân duyên 能說是因緣
Thiện diệt chư hý luận 善滅諸戲論
Ngã khể thủ lễ Phật 我稽首禮佛
Chư thuyết trung đệ nhất 諸說中第一[24]

Như thế tất cả những sắc thái đặc hữu của hiện thể đều bị phủ nhận. Sự thực chính bát bất ấy không có một mục đích đặc biệt nào cả. Ta có thể coi nó như một móc tréo càn quét tất cả tám thứ sai lầm gắn liền với thế giới của biến dịch,

---

[23] Skt. *anirodham anutpadam anucchedam aśāśvatam/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamaṃ// yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ/ deśayām āsa saṃbuddhastaṃ vande vadatāṃ varaṃ*// Có thể dịch lại cách khác từ bản Sanskrit để đối chiếu với các bản dịch dẫn trong đây: "Tôi kính lễ Phật Chính Đẳng giác, vị tối thượng trong các vị thuyết giáo. Ngài đã tuyên thuyết lý duyên khởi, vốn là sự tĩnh chỉ của hý luận, là sự an lành. (Lý duyên khởi) đó là: sự không tịch diệt cũng như sự không sinh khởi, không gián đoạn cũng không thường hằng, không nhất thể cũng không đa thù, không quy hướng cũng không phân ly." TS

[24] Tham chiếu Hán dịch của Ba-la-phả-mật-đa-la, *Bát-nhã đăng luận* (T30n1566, tr. 51c15): Bất diệt diệc bất khởi, bất đoạn diệc bất thường, phi nhất phi chủng chủng, bất lai diệc bất khứ; duyên khởi hý luận tức, thuyết giả thiện diệt cố, lễ bỉ Bà-già-bà, chư thuyết trung tối thượng. 不滅亦不起/ 不斷亦不常/ 非一非 種 種/ 不來亦不去/ 緣起戲論息/ 說者善滅故/ 禮彼婆伽婆/ 諸說中最上. TS

hay một sự đào thải hỗ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài xuyến quán gạt bỏ từng sai lầm này đến sai lầm khác. Tỉ dụ: phá hủy ý niệm về sinh khởi bằng ý niệm về diệt; phá hủy ý niệm về diệt bằng ý niệm "đến" (lai); phá hủy ý niệm "đến" bằng ý niệm "đi" (khứ); rồi phá ý niệm này bằng ý niệm về thường hằng; phá hủy thường hằng bằng đoạn diệt; phá hủy đoạn diệt bằng nhất thể; phá hủy nhất thể bằng đa thù; phá hủy đa thù bằng sinh khởi.

Theo cách đó, tất cả những biện biệt về tự hay tha, về bỉ hay thử đều bị tuyệt diệt. Do đó, phá một tà kiến hay thiên kiến đồng thời cũng là hiển thị chính kiến. Khi chính đối lập với tà, đó là một thứ chính phản đề (*đối thiên chính*), nghĩa là cái chính với tư cách là đối nghịch với tà. Khi tà hoàn toàn bị phá hủy, bấy giờ sẽ có cái chính không lệ thuộc phản đề (*tận thiên chính*), nghĩa là, cái chính siêu việt. Khi ý niệm về chính và tà hoàn toàn bị triệt hạ, bấy giờ sẽ là chính tuyệt đối (*tuyệt đãi chính*), nghĩa là chân lý.[25]

Chính là một khoảng giữa. Khoảng giữa chiếm chỗ hai thái cực là một khoảng giữa của phản đề, hay khoảng giữa của tương quan: *đối thiên trung*. Khoảng giữa vượt ngoài cả hai thái cực hoàn toàn bị phá hủy là khoảng giữa vượt ngoài các thái cực: *tận thiên trung*. Khi ý tưởng về hai thái cực hoàn toàn bị xóa bỏ, bấy giờ là khoảng giữa tuyệt đối: *tuyệt đãi trung*. Như vậy tuyệt đãi chính cũng là tuyệt đãi trung.[26]

---

[25] Ba nghĩa chính: Đối thiên chính 對偏正, tận thiên chính 盡偏正, tuyệt đãi chính 絕待正, xem *Tam luận huyền nghĩa*, T45n1852, tr. 7b24

[26] Bốn nghĩa trung: *đối thiên trung* 對偏中, *tận thiên trung*, 盡偏中 , *tuyệt đãi trung*, 絕待中, *thành giả trung* 成假中. op.cit. T45n1852, tr. 14b21. Cf. *Trung quán luận sớ 1* (T42n1824, tr. 2a13): ba lớp trung. TS

Khi tuyệt đãi trung được đem ra giáo hoá quần chúng, nó trở thành một thứ Trung đạo hay chân lý giả tạm: *thành giả trung*. Như vậy, ta có bốn thứ Trung đạo.

Vì nhu cầu thực tiễn để dắt dẫn quần sinh, thêm một trình tự khác nữa được chấp nhận. Trình tự này được giải thích qua bốn lớp như sau:

1. Khi hữu đối lập với không thì hữu được coi như tục đế và không là chân đế: tục hữu, chân không.

2. Khi hữu và không đối lập với phi hữu phi không thì hữu không là tục đế và phi hữu phi không là chân đế; hữu không: tục; phi hữu phi không: chân.

3. Nếu cả bốn quan điểm đối lập nói trên thảy đều thuộc tục đế, thì những quan điểm nào cao hơn, phủ nhận chúng, được xem là chân đế; hữu không phi hữu không: tục; phi phi hữu phi phi không: chân.

4. Khi những quan điểm được diễn tả trong giai đoạn trên đây trở thành tục đế, thì sự phủ nhận tất cả chúng sẽ là chân đế; phi phi hữu phi phi không: tục; phi phi bất hữu phi phi bất không: chân.[27]

Như thế, càng tiến lên cao bao nhiêu, nếu ta thừa nhận một quan niệm hay một nhóm những quan niệm, chúng ta sẽ lại gặp sự phủ định về chúng tiếp diễn mãi. Chỉ có phủ định mới có thể dẫn ta đến cửa chân lý tuyệt đối. Nói tóm, điều chúng ta đang hướng tới là lý vô đắc (*aprāptitva*) mà ta đạt được bằng thuyết phủ định toàn diện được trình bày qua móc tréo bát bất và qua chuỗi dài bốn trùng nhị đế. Sự thực, đó là một phủ định vô cùng cho đến khi màu sắc của tục đế

---

[27] Bốn lớp nhị đế, xem *Trung quán luận sớ 1* (tr. 28b11). TS

được tẩy sạch hoàn toàn. Do đó, chân lý cứu cánh đạt được bằng phương pháp biện chứng như thế được gọi là bát bất trung đạo, hay nhị đế trung đạo.

Thêm nữa, nhị đế trung đạo được trình bày bằng nhiều phương thức phức tạp. Nếu có người chủ trương thuyết thực sinh thực diệt của thế giới hiện tượng, thì đó lại là tục đế phiến diện (*đơn tục*). Nếu, đàng khác, có người dính vào thuyết bất diệt của thế giới hiện tượng, đó lại là chân đế phiến diện (*tục*). Nếu người ta thấy rằng có giả sinh và giả diệt của các hiện tượng, đó là trung đạo của tục đế. Nếu có người thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt (*giả bất sinh giả bất diệt*) đó là trung đạo của chân đế.[28] Nếu ta nhận định rằng không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt thì đó là trung đạo được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế (*nhị đế hiệp minh trung đạo*).

Trên đây được gọi là năm huyền nghĩa và ba trung đạo. Đó là trung đạo thật tướng.

Tam luận tông chia giáo pháp thành hai tạng (*Piṭaka*): Thanh văn tạng và Bồ-tát tạng. Giáo pháp lại được chia làm ba thời chuyển pháp luân (*dharmacakra*): 1. *căn bản pháp luân* là Hoa nghiêm; 2. *chi mạt pháp luân* là các kinh điển Tiểu thừa và Đại thừa; 3. *nhiếp mạt qui bản pháp luân* là thời Pháp hoa.[29]

Căn bản pháp luân trước hết được giảng cho các Bồ-tát ngay khi Phật thành đạo. Đó là chân lý mà Phật chứng đắc

---

[28] *op.cit.* tr. 24b09: lấy không-hữu làm thế đế, thì thế đế là giả sinh giả diệt. Đối thế đế giả sinh mà thuyết minh chân đế giả bất sinh; đối thế đế giả diệt mà thuyết minh chân đế giả bất diệt. Bất sinh bất diệt là trung đạo của chân đế. Cf. ibid., 26a18, 35b5. TS

[29] Ba pháp luân, xem *Trung quán luận sớ* 1 (tr. 8b25). TS

qua sự giác ngộ của Ngài, nhưng Phật thừa này quá sâu xa khó hiểu đối với hàng phàm phu nên Phật bắt đầu xiển dương ba thừa (Thanh văn, Độc giác và Bồ-tát thừa) để đưa đến một Phật thừa duy nhất.

Śūnya về mặt tiêu cực là "Không", về mặt tích cực là "duyên sinh", nghĩa là "viễn ly thực tại tự hữu", hay "viễn ly tự tính", như thế *śūnyatā* là vô thể và đồng thời là duyên sinh, nghĩa là pháp chỉ có duyên khởi. Hình như quan niệm về duyên khởi này được truyền bá rất mạnh trong phái Trung quán Ấn độ. Về phía Trung hoa, Tam luận tông cũng vậy, chúng ta có chữ "duyên hội", như là đồng nghĩa với trung đạo, vô tự tính (*svabhāva-abhāva*), pháp tự tính (*dharma-svabhāva*) và Không. Những chữ này chắc chắn cùng mang một quan niệm tương tợ, bởi vì ai cũng biết rằng duyên khởi được gọi là tính không. Nhưng tôi không thể xác quyết được các luận sư Tam luận Trung hoa có đi quá xa khi giải thích duyên khởi như là một đồng nghĩa xác thực với *śūnyatā* hay không. Tuy nhiên, chắc chắn rằng Trung hoa không quá chú trọng về duyên khởi, bởi vì *śūnyatā* theo Hán văn là Không, bao hàm tất cả những giai đoạn thiết yếu của ý nghĩa: trước hết, Không trong ý nghĩa *đản không* hay *thiên không*; thứ đến là vô tự tính (tự tính không; *śvabhāva-śūnyatā*), vô tự tướng; (*svalakṣaṇa-abhava*) thứ ba, Không trong ý nghĩa cao nhứt hay Không siêu việt, (*atyanta-śūnyatā*), nghĩa là tổng hợp tất cả những đối lập (*paramārtha śūnyatā*: thắng nghĩa không, hay đệ nhất nghĩa không) và còn nhiều nữa.

Danh từ "Không" không hoàn toàn thích hợp và thường bị lầm lẫn, nhưng nếu chúng ta tìm một danh từ khác, thì lại không có chữ nào đúng hơn. Rốt lại, Không là một ý niệm được thiết lập bằng biện chứng pháp. Nó vô danh (*akhyati*)

và vô tướng (*alakṣaṇa*). Đó chỉ là sự phủ định một thực tại tự hữu hay phủ định cá tính đặc hữu. Ngoài sự phủ định, không có gì nữa. Hệ thống Tam luận tông do đó là một phủ định luận (negativism), lý thuyết về sự tiêu cực. Vạn hữu đều không có thực tại tính tự hữu, nghĩa là, chúng chỉ là hiện hữu tương quan, hay tương quan tính theo nghĩa bất thực trên cứu cánh nhưng thực ở hiện tượng.

4. TÓM TẮT

Đối tượng phủ định luận là chứng ngộ trí tuệ viên mãn. Trí tuệ ở đây đối lập với tất cả kiến thức cục diện, hay đúng hơn, nó bao hàm tất cả kiến thức cục diện. Như thế, do không chấp vào tri kiến về những sự thể đặc dị, người ta có thể đạt đến trí tuệ viên mãn, và do không trước vào vật này hay vật kia mà ta đạt được tự do viên mãn. Tuyệt đối Không, bao hàm vạn hữu. Không, khác hẳn với hư không (không gian) bởi vì hư không là cái có thể chiếm cứ. Học thuyết về không của phái này thực ra là bất không, nghĩa là, cái không, không phiến diện, không trừu tượng, bởi vì nó có thể dung nạp bất cứ sự thể nào.

Tiêu cực hay phá hủy chỉ là phương pháp để đạt được trạng thái bạch tịnh thay cho trạng thái ô nhiễm mà chúng ta thường có, đam trước vào và không thể xả ly được. Một lần nữa, đây cũng là lý vô đắc.

Sau cùng, luyện tập bằng sự phủ định có nghĩa là không có tri kiến cục bộ, không ẩn trú ở định kiến nào, không trừu tượng hóa cái không, không đắm trước vào thành tựu đặc hữu, không thừa nhận tự tính và không mong cầu phước lợi nào cả.

CHƯƠNG VIII
HOA NGHIÊM TÔNG
華嚴宗
Avataṃsaka
Đại thừa Mãn giáo

1. CƯƠNG YẾU

Hoa nghiêm có nghĩa là "Trang nghiêm bằng hoa" và được coi như một dịch ngữ từ Phạn văn *Avataṃsaka* chỉ cho tràng hoa hay vòng hoa. Đây là danh hiệu của một quyển kinh trong đó giáo nghĩa bí mật của đức Phật Đại Nhật (Mahāvairocana) được mô tả rất tỉ mỉ. Kinh này được coi như là do đức Phật thuyết ngay sau Ngài thành đạo, nhưng thính chúng như câm như điếc không ai hiểu được một lời. Do đó Ngài lại bắt đầu thuyết pháp dễ hơn, là bốn A-hàm và các giáo lý khác.

Những gì Ngài giảng thuyết lần đầu là những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Chân lý mà Ngài chứng ngộ được tuyên thuyết minh nhiên. Chỉ bậc đã tiến bộ như một vị bồ-tát (*Bodhisattva*) mới có thể hiểu được Ngài, còn phàm phu hoàn toàn không thể thấu được bản ý của Ngài.

Dịch bản của kinh *Avataṃsaka* bằng Hán văn có ba bộ: *Bát thập*, *Lục thập* và *Tứ thập Hoa nghiêm*.[1] Hai bản đầu chúng

---

[1] Lục thập Hoa nghiêm: *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh*, 60 quyển, Phật-đà-bạt-đà-la dịch (A.D.18-420). Taishō 9 No 278. Bát thập Hoa nghiêm: *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh,* 80 quyển,

ta không còn nguyên bản Phạn ngữ; bản cuối, *Hoa Nghiêm* 40 quyển, còn được nguyên bản Phạn ngữ là *Ganda-vyūha* (*Nhập Pháp giới* phẩm) hiện đã được ấn hành tại Nhật bản (do H. Izumi, thuộc Đại học đường Otani, Kyoto).

Bản văn này mô tả cuộc chiêm bái được thực hiện bởi Thiện Tài (Sudhana), thăm viếng 53 Thánh địa, của đại sĩ tăng lữ và cư sĩ. Mục đích của cuộc chiêm bái này là để chứng nhập Pháp giới (*Dharmadhātu*).

Tại Ấn, không coi Hoa nghiêm tông như là một tông phái độc lập. Tuy nhiên, sự tích chiêm bái của Thiện Tài được kể tỉ mỉ trong *Divya-avadāna*, và cuộc hành trình này được miêu tả tỉ mỉ trong những điêu khắc ở Java.

Trong kinh nói rằng Bồ-tát Văn-thù (Mañjuśrī) ngự trên núi Thanh lương ở Trung Hoa, và thuyết pháp trong một thời. Núi Thanh lương này được đồng hóa với Ngũ đài sơn ở Trung Hoa. Chính danh từ "Ngũ đài" hình như chỉ cho Pañcaśikha (Ngũ đảnh), một danh hiệu của Văn-thù. Đại tự viện Hoa nghiêm trên núi này là tháp thiêng thờ Bồ-tát này. Đức tin về Ngài ở Ấn cũng như Trung hoa, hình như có từ thế kỷ thứ V Tây lịch hay sớm hơn.

Năm 447 TL, một vị Hoàng tử lên núi và tự thiêu để minh chứng lòng nhiệt thành khát vọng được tương ngộ Bồ-tát. Về sau, năm 735, một nhà sư Ấn tên Bodhisena (Bồ-đề-tiên-na) cùng với một nhạc sĩ người Mã-lai tên là Phật Triệt đến Trung hoa và vượt núi này để tìm gặp Văn-thù. nhưng khi nghe nói vị Thánh này không có trên núi mà đang du

---

Thật-xoa-nan-đà dịch; (A.D. 695-699). Taishō 9 No 279. Tứ thập Hoa nghiêm: *Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh,* 40 quyển, Bát-nhã dịch; (A.D. 795-798). Taishō 9 No 293. TS.

hành ở Viễn đông, họ liền đi sang Nhật bản để kiếm ngài. Khi tới Osaka, họ được Bồ-tát Hành Cơ (Gyôgi) tiếp đón; đây là một nhà sư thông thái, người Nhật, thường được gọi là Bồ-tát (Bosatsu) vì Bồ-đề-tiên-na và Phật Triệt xem ông như chính là Văn-thù hóa thân. Cả hai đều nhận được một vài trợ cấp của Thiên triều và an nhiên ngụ lại tại Nại lương (Nara). Bồ-đề-tiên-na, với tư cách nhà sư chủ lễ, đã cử hành lễ cúng dường Đại Phật ở Nara và được vinh dự liệt vào hàng một trong những khai tổ của Đông Đại tự (Tôdaiji). Ông giảng giáo lý Hoa nghiêm tại chùa Đại An (Daianji), Nara.

Danh từ Mãn châu (Manch'u) của triều đại cuối cùng của Trung hoa được xem như do chữ Mañjuśrī (Văn Thù) viết tắt. Trong những cánh thư từ Nepal gởi cho triều đình Trung hoa, các vị Hoàng đế Trung hoa được gọi là "Śrī, Śrī Mañjuśrī". Hiệu chính thức của triều đình này là Thanh, cũng được xem như do chữ Thanh lương sơn. Cho đến ngày nay Ngũ đài sơn cũng vẫn còn là một trong những Thánh tích của Phật giáo Trung hoa.

2. LỊCH SỬ

Trước Hoa nghiêm tông, ở Trung hoa đã có một phái mang tên là Địa luận tông, y cứ trên bản luận giải của Thế Thân về *Thập địa kinh* (*Daśabhūmi-sūtra*). Tác phẩm này được phiên dịch sang Hán văn trong năm 508-512 do công trình của Bồ-đề-lưu-chi (Bodhiruci), Bảo Huệ (Ratnamatì) và Phật-đà-phiến-đa (Buddha-ānta), tất cả đều từ Ấn độ.[2]

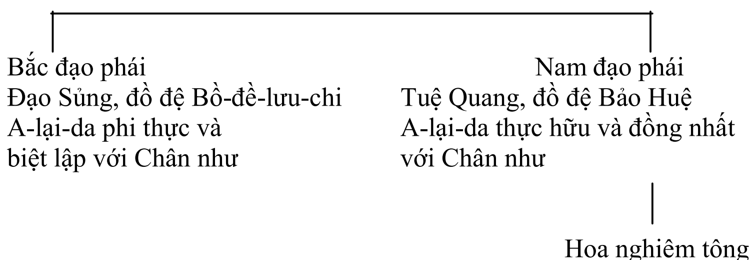
Về sau một cuộc phân chia trong Địa luận tông xảy ra. Đạo

[2] *Thập địa kinh luận* 十地經論, Thiên Thân Bồ-tát tạo 天親菩薩造, Bồ-đề-lưu-chi dịch 菩提流支等譯, 12 quyển. Taishō 2 No 1522.

Sủng, một đồ đệ của Bồ-đề-lưu-chi, trú ở phía Bắc thành Lạc dương, gây được ảnh hưởng lớn trong quần chúng, trong khi Tuệ Quang, đồ đệ của Bảo Huệ, trú ở phía Nam hoàng thành và cũng có ảnh hưởng không kém trong những hoạt động tôn giáo của ông. Dòng thứ nhất được gọi là “Bắc đạo phái” và dòng thứ hai “Nam đạo phái”.

Vì *Thập địa kinh* được Thế Thân chú giải, nên A-lại-da thức cũng như sáu thức trước đều được trình bày trong đó. Mọi tương quan giữa các thức này và sự liên hệ của chúng với Chân như (*Tathatā*) hay “Như lai tạng” (*Tathāgatagarbha*) không được giảng thuyết rõ ràng. Về điểm này, hai vị sư Ấn độ không đồng ý với nhau và do đó mà hai phái trên tiến đến chỗ phân rẽ nhau.

ĐỊA LUẬN TÔNG



Khởi đầu, dường như Bắc đạo phái thịnh hơn, vì nghe nói Đạo Sủng có hơn mười ngàn đồ đệ và chính ông được tán dương như là một trong sáu bậc đại thánh của triều nhà Trần, và về sau như là một trong mười vị đại hiền của triều đại nhà Tùy. Nhưng vì một vài lý do nào đó mà truyền nhân của ông đã không thành công được như ông.

Ở Nam đạo, Tuệ Quang có vẻ là một học giả hơn là một nhà truyền giáo. Ông thâm hiểu Phạn ngữ, đã từng theo học

với Giác Hiền (Buddhabhadra) và Lặc-na-ma-đề và thông hiểu những điểm tranh luận chung quanh kinh *Thập địa*. Ông có mười đệ tử tài năng, trong số đó, Pháp Thượng (495-580) là lỗi lạc nhất. Hoạt động văn học của các đồ đệ ông cũng đáng thán phục. Tuy nhiên, khi Đỗ Thuận, khai tổ chính thức của Hoa nghiêm tông xuất hiện, thì những vị hoạt động tích cực cho dòng phái này thảy đều bị thu hút quanh ông. Vậy chúng ta có thể nói rằng Địa luận tông sau cùng đã được hợp nhất với một tông phái mới hưng khởi, đó là triết học Hoa nghiêm.

Hoa nghiêm tông, sau khi đã tiếp nhận Địa luận tông, khai sáng một thời kỳ phồn thịnh cho Phật giáo Trung hoa. Cơ sở của học thuyết đã được thiết lập ngay từ đó do bởi nhà sư tài danh Đỗ Thuận. Pháp danh ông là Pháp Thuận, nhưng vì gia đình ông họ Đỗ, nên ông được gọi là Đỗ Thuận. Ông nổi tiếng là một thuật sĩ và Thái tôn Hoàng đế nhà Đường từng vời ông vào cung và phong ông tước hiệu "Đế Tâm tôn giả". Người ta tin rằng ông là hóa thân của Văn-thù Bồ-tát.[3]

Đồ đệ xuất sắc của ông, Trí Nghiễm (602-668), kế tổ của tông này, được ông truyền thọ môn tu quán. Vị đệ tử này viết nhiều tác phẩm về những căn bản của các giáo thuyết của thầy mình. Một trong những đồ đệ của ông, Nghĩa Tương (625-702) từ Tân la, một tiểu quốc thuộc Cao ly, hồi hương năm 668 và thiết lập lần đầu tiên Hoa nghiêm tông ở Cao Ly. Nhưng vị tổ thứ ba, Pháp Tạng (643-712) mới là sáng tổ đích thực của tông này, vì ông đã có công hệ thống hóa toàn vẹn nền triết học này. Hoạt động của ông không

[3] Tiểu sử, xem *Tục cao tăng truyện* 25, *Thích Pháp Thuận truyện* 釋法順傳; T50n2060, tr. 653b15

phải chỉ ở công trình văn học, mà còn cả ở dịch thuật và diễn giảng. Khi vào năm 680, Nhật Chiếu (Divākara, 613-687) mang *Gaṇḍa-vyuha* (bản kinh 40 quyển) đến Trung hoa, Pháp Tạng tìm đến, nêu nhiều điểm về giáo lý này và yêu cầu ông dịch đoạn nói về cuộc chiêm bái của đồng tử Thiện Tài, mà bản Lục thập Hoa nghiêm trước kia thiếu. Khi Sikṣānanda (Thật-xoa-nan-đà; 655-970), người Khotan, mang bản kinh 80 quyển đến, Pháp Tạng có tham dự vào việc dịch thuật bản này. Ông còn giúp Nghĩa Tịnh (635-713), nhà Tây du nổi tiếng, Đề-vân-bát-nhã (Divaṃprajñā, trú ở Trung hoa từ 689-691) trong những công trình dịch thuật. Năm 704, ông giảng về Hoa nghiêm tông cho Tắc Thiên Vũ Hậu. Chủ đề của bài giảng này là: "Thập Huyền môn" và "Lục Tướng", mà chúng ta sẽ bàn đến sau. Những bài giảng uyên áo của ông thường được kèm theo những thí dụ sáng tỏ. Những tác phẩm của ông về sớ giải và từ điển có đến 80 loại và lập thành trên 1.000 quyển. Bản sớ giải sau cùng về Bát thập Hoa nghiêm được lưu lại trong một tình trạng dở dang. Thụy của ông là Hiền Thủ và Quốc Nhất.

Một trong những đồ đệ của Pháp tạng, Thẩm Tường, người Tân la, đến Nhật vào năm thứ 20 niên hiệu Tempyo (Thiên bình; 740) và giảng về tông này lần đầu tiên ở đây. Trừng Quán (760-820) một đồ đệ khác, được truy tặng là Đệ tứ tổ vì nỗ lực nhiệt thành của ông trong việc bài bác dị thuyết của Huệ Viễn, cũng là một đồ đệ của Pháp Tạng, và đồng thời tái lập giáo lý của thầy mình trong thuần chất nguyên thủy của nó.

Một đệ tử khác, Đạo Tuấn, đến Nhật năm 730 và giảng học thuyết này. Bồ-đề-tiên na từ Trung Ấn tới ở Nara cùng lúc hay sớm hơn (kh.720) và cũng giảng giáo lý Hoa nghiêm.

Thiên hoàng Thánh Vũ (Shômu, 724-848) có ý cai trị Nhật bản bằng lý viên dung của Hoa nghiêm tông; Thiên hoàng xây chùa Đông đại (Tôdaiji) và trong đó an trí tượng đồng vĩ đại của đức Đại Nhật Như Lai. Chùa này là Pháp tượng hay Pháp hội của học thuyết Hoa nghiêm. Bốn vị khai tổ của tông này được kể là: Thánh Vũ Thiên hoàng, Bồ-đề-tiên-na Đại Bà-la-môn tăng, Hành Cơ Bồ-tát và Lương Biện Phương trượng (Rôben).

Dù có những công trình kiến thiết đáng ghi nhớ này trong thời đại Nara, nhưng dân chúng bấy giờ đã cảnh giác rằng không thể lẫn lộn đạo học với chính trị được. Ngày nay, Đông đại tự chỉ còn là một tu viện danh tiếng thuộc Hoa nghiêm tông. Trong thời đại Kamakura (Liêm thương), một nhà sư bác học tên Minh Huệ (Myoe) ở núi Toganoo (Cao vĩ), thuộc Kyoto, đã nỗ lực thiết lập một tân phái của Hoa nghiêm, và về sau trong thời Tokugawa có Phượng Đàm (Hôtan, 1657-1738) một học giả của học thuyết Hoa nghiêm, đã cố gắng thành lập một học trường đặc biệt, nhưng cả hai vị này đều không thành công. Tuy nhiên, sự nghiên cứu học thuyết Hoa nghiêm được theo đuổi tích cực trong tất cả những trung tâm học thuật Phật giáo ở Nhật ngay cả đến ngày nay.

HOA NGHIÊM TÔNG

Hua-yen	*Kegon*
Trung hoa	Nhật bản
1. Đỗ Thuận (557-640)	Tojun (Đỗ Thuận)
2. Trí Nghiễm (602-668)	Chigen (Trí Nghiễm)
3. Pháp Tạng (643-712)	Hôzô (Pháp Tạng)
4. Trừng Quán (kh. 760-820)	Chôkwan (Trừng Quán)
5. Shinshô (Thẩm Tường, đến Nhật năm 736)	
6. Rôben (Lương biện, 689-772)	

3. TRIẾT LÝ

Lý viên dung của Hoa nghiêm tông được phát triển chính yếu là ở Trung hoa. Đây là một điểm son cho những công trình học thuật của Phật giáo Trung hoa. Như các tông phái khác, Hoa nghiêm tông lập cước trên nền tảng của lý nhân quả duy tâm, nhưng theo chủ trương của Hoa nghiêm, lý thuyết này có đặc điểm riêng. Đấy là “Pháp giới duyên khởi”. Từ ngữ “Pháp giới” (*dharma-dhātu*) đôi khi được dùng đồng nghĩa với chân lý cứu cánh. Do đó, Anh ngữ mà dịch là “the Element of the Elements” (Pháp thể của Vạn pháp) thì rất xác đáng. Nhưng cũng có lúc nó lại có nghĩa là vũ trụ, “cảnh giới của tất cả các pháp” (the Realm of all Elements). Cả hai nghĩa, vũ trụ và nguyên lý phổ biến, luôn luôn phải được in sâu trong trí chúng ta mỗi khi từ ngữ này được dùng đến. Nghĩa nào cũng được dùng như là danh hiệu của thuyết duyên khởi.

Pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết lý nhân quả; thực sự đó là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó là lý tắc nhân quả phổ biến và đã nằm trong lý bản hữu, vô tận, thông huyền, của vũ trụ; hay nói thế nào cũng được. Lý tắc duyên khởi, như ta thấy ở trên, được giải thích trước tiên bằng “nghiệp cảm duyên khởi”, nhưng vì nghiệp phát khởi trong tạng thức, nên thứ đến ta có A-lại-da duyên khởi. Vì A-lại-da, hay tàng thức, là kho tàng chủng tử, sinh khởi từ một cái khác nên ta có Như lai tạng (*tathāgatagarbha*) duyên khởi, hay là Chân như. Từ ngữ kỳ lạ này chỉ cho cái làm khuất lấp Phật tính. Do sự che khuất này mà có phần nhiễm, nhưng vì có Phật tính nên có cả phần tịnh nữa. Nó đồng nghĩa với Chân Như (*tathatā* hay *tathātva*; không phải Như Thế Này hay Như Thế Kia = *tatva*) mà theo nghĩa rộng nhất thì có đủ cả bản chất nhiễm

và tịnh. Do công năng của những căn nhân tịnh và bất tịnh, nó biểu lộ sai biệt tướng của hữu tình như sống và chết, thiện và ác. Chân như bảo trì vạn hữu, hay nói đúng hơn, tất cả vạn hữu đều ở trong Chân như. Nơi đây, giai đoạn thứ tư, Pháp giới duyên khởi được nêu lên. Đó là lý tắc tự khởi và tự tạo của hữu tình và vũ trụ, hoặc giả chúng ta có thể gọi nó là duyên khởi do nghiệp cảm chung của tất cả mọi loài. Nói hẹp thì vũ trụ sẽ là một sự biểu hiện của Chân như hay Như lai tạng. Nhưng nói rộng thì đó là duyên khởi của vũ trụ do chính vũ trụ, chứ không là gì khác.

Pháp giới – trong ý nghĩa vừa là cảnh giới của lý tắc và vừa là sự tướng của tất cả sự tướng – đồng nghĩa với Như lai tạng và cũng đồng nghĩa với vũ trụ hay thế giới hiện thực, nghĩa là cảnh giới của tất cả mọi yếu tố tồn tại. Lý duyên khởi (*pratītya-samutpāda*) này có thể được hiểu cùng lúc với cả hai ý nghĩa. Pháp giới duyên khởi như thế là lý thuyết cho rằng vũ trụ cộng hữu trên phổ quát, tương hệ trên đại thể và hiện khởi trong giao hỗ, không phải là đơn độc hiện hữu một cách độc lập. Do đó, mười hai nhân duyên được hiểu như là một chuỗi dây tương liên trong thời gian. Đàng khác, trong lý tắc duyên khởi phổ biến này, nó là một sự lệ thuộc của cái này và cái kia, do đó, nó có nghĩa trong chiều hướng không gian.

Theo phán giáo, sự phân loại bình nghị về giáo lý của Phật, mà tông phái này đề ra, thì có năm giáo chia làm thành mười tông chỉ. Trong những thời kỳ thịnh hành đầu tiên của Phật giáo Trung hoa, nhiều sự phân chia bình nghị về Phật học (tức là phán giáo) được nêu lên, nhưng vì chúng hàm hỗn, nên tôi đã không đề cập đến một phán giáo nào trong số ấy. Ở đây, lần đầu tiên, chúng ta sẽ có một sự phân loại

minh bạch tường tận và đáng được bàn qua một cách chi tiết.

Phán giáo[4]

1. Giáo lý Tiểu thừa (Hinayāna).[5]

Giáo lý này thuộc kinh điển A hàm (Āgama). Mặc dù phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã cá biệt (*pudgala-śūnyatā*: nhân không), nhưng chủ trương thực hữu và thừa nhận sự hiện hữu của tất cả pháp sai biệt (pháp hữu). Theo kinh điển này, Niết-bàn là cứu cánh diệt tận, nhưng lại không thấu triệt về tính cách bất thực của các pháp (*dharma-śūnyatā*: pháp không), thí dụ, Câu-xá tông. Về duyên khởi luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi. Giáo lý này được xem như là "ngu pháp thừa."

2. Đại thừa Thủy giáo (Mahāyāna)[6]

Hai trình độ của Đại thừa được phân biệt. Trước tiên là giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của tất cả các pháp (*dharma-lakṣaṇa*: pháp tướng tông). Thứ đến, giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định về tất cả các pháp (*dharma-śūnyatā*): "Không thủy giáo", thí dụ, Tam luận tông. Bởi vì cả hai đều không thừa nhận hiện hữu của Phật tính trong mọi loài, nên cả hai được xem như là nhập môn sơ thủy.

Pháp tướng tông nêu lên thuyết A-lại-da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và không biết đến nhất thể của sự và

---

[4] Đỗ Thuận 杜順, *Hoa nghiêm ngũ giáo chỉ quán* 華嚴五教止觀. Taishō 45 No 1867. TS

[5] Pháp hữu ngã vô môn (Tiểu thừa giáo) 法有我無門(小乘教). Ibid., tr. 509b01. TS

[6] Sinh tức vô sinh môn (Đại thừa thủy giáo) 生即無生門(大乘始教). Ibid., tr. 510a28. TS

lý. Vì tông này chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người, nên không thừa nhận rằng mọi người đều có thể đạt đến Phật quả. Tam luận tông, trái lại, chủ trương thiên chấp về Không trên căn cứ của "tự tính" (*svabhāva-alakṣaṇa*: tính vô tướng) hay không có bản chất tồn tại. Nhưng thừa nhận nhất thể của hữu, nên tông này xác nhận rằng mọi người trong ba thừa (*yāna*) và năm chủng tính (*gotra*) đều có thể đạt đến Phật quả. Khi nêu lên điểm này, Tam luận tông tiến thêm một bước trong giáo lý cứu cánh của Đại thừa như sau:

3. Đại thừa Chung giáo.[7]

Đây là giáo lý về Chân như của các pháp (*dharmatathatā*), thừa nhận rằng tất cả chúng sinh đều có Phật tính và đều có thể đạt đến Phật quả, theo như giáo lý được chứa đựng trong kinh *Lăng-già* (*Laṅkavātara*)[8] kinh *Đại Bát-niết-bàn* (*Mahāpari-nirvāṇa*) và luận *Khởi tín* (Thiên Thai tông theo giáo lý này)

Chân lý cứu cánh của Đại thừa được trình bày bằng giáo lý này. Do đó, nó được gọi là giáo lý thuần thục (Thục giáo). Vì nó xứng hợp với thực tại, nó cũng được gọi là Thực giáo. Trong thỉ giáo, sự và lý luôn luôn tách rời nhau, trong khi ở chung giáo, sự lúc nào cũng là một với lý, hay đúng hơn, cả hai ,là một. Như lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Nó cũng còn được gọi là Chân như duyên khởi.

---

[7] Sự lý viên dung môn (Đại thừa viên giáo) 事理圓融門(大乘終教). Ibid., tr. 511b04. TS

[8] Taishō 670. Bản dịch Anh của D.T. Suzuki: *Laṅkāvatara-sūtra*, London, 1932; *Đại Niết-bàn kinh*, Taishō 1527; *Đại thừa khởi tín luận*, xem cht. tr. xxx.

4. Đại thừa Đốn giáo.[9]

Đây chỉ cho sự tu tập không cần ngôn ngữ hay tâm hành, mà kêu gọi trực kiến của mỗi người. Nhờ trực kiến này, hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả ngôn ngữ và văn tự đều đình chỉ ngay.[10] Lý tính sẽ biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động luôn luôn sẽ tùy thuận với trí tuệ và tri kiến. Nếu tư tưởng không còn móng khởi trong tâm của hành giả thì người đó là một vị Phật. Sự thành đạt như vậy có thể gặt hái được qua sự im lặng, như được chứng tỏ bởi Duy-ma-cật (Vimalakīrti), một vị Thánh tại gia ở Tỳ-da-ly (Vaiśāli); hay qua thiền định như trường hợp của Bồ-đề-đạt-ma (Bodhidharma), một Phạn tăng và là sơ tổ của Thiền tông Trung hoa. Giáo lý này không giảng về lý duyên khởi đặc biệt nào bởi vì không tự có riêng phương pháp giáo hóa nào cả.

5. Đại thừa Viên giáo.[11]

Có hai trình độ của Đại thừa Viên giáo:[12]

A. Nhất thừa của Đồng giáo, trong đó nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Theo Hoa nghiêm tông, ba thừa ở đây là: 1. Tiểu thừa;

---

[9] Ngữ quán song tuyệt môn (Đại thừa đốn giáo) 語觀雙絕門(大乘頓教). Ibid., tr. 511c19. TS

[10] Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt 言語道斷心行處滅. Ibid. TS

[11] Hoa nghiêm tam-muội môn (Nhất thừa viên giáo) 華嚴三昧門(一乘圓教). Ibid., tr. 512b06. TS

[12] Trừng Quán 澄觀, *Hoa nghiêm kinh sớ* 華嚴經疏 2 (T35n1735, tr. 514a): "Viên giáo này, nói chiều rộng, gọi là Vô lượng thừa. Nói thiều sâu, gọi là Nhất thừa. Nhất thừa có hai: 1. đồng giáo nhất thừa 同教一乘, vì đồng đốn và đồng thật; 2. biệt giáo nhất thừa 別教一乘, duy chỉ viên dung, tròn đủ các đức tướng." TS

2. Đại thừa Tiệm giáo (a. Đại thừa Thỉ giáo, b Đại thừa Chung giáo); 3) Đại thừa Đốn giáo (thí dụ, Thiền của Đại thừa).

Nhất thừa của Hoa nghiêm tông bao gồm tất cả các thừa. Tùy theo căn cơ mà ba thừa giảng dạy để chuẩn bị cho những kẻ khát ngưỡng. Cả ba tuôn chảy từ Nhất thừa và được giảng dạy bằng phương pháp đồng nhất như là một. Có hai phương diện được Phật tuyên thuyết trong Đồng giáo: định nội và định ngoại. Định mà Phật thể nhập trước khi Ngài giảng kinh Hoa nghiêm là "Hải ấn Tam muội" (*Sagaramūdra samādhi*),[13] trong đó tất cả những giáo lý được tuyên thuyết suốt trong thời tại thế của Ngài và tất cả chúng sinh quy hướng theo suốt năm mươi năm giáo hóa của Ngài đều phản chiếu ngay lúc đó, cũng như tất cả những ảnh tượng được phản chiếu trên mặt biển cả trầm lặng. Những giáo lý khác đều được tuyên thuyết khi Ngài đã ra ngoài định này.

Giáo lý Hoa nghiêm biểu hiện cho sự giác ngộ của Phật vì nó đã được Ngài chứng thực và chứng ngộ. Những kinh giáo khác được tuyên thuyết tùy theo cơ hội. Hoa nghiêm tông như thế được coi như là nền tảng của tất cả.

B. Nhất thừa của Biệt giáo, trong đó nhất thừa được nêu lên hoàn toàn khác biệt hay độc lập với những thừa khác, như trường hợp giáo lý Hoa nghiêm trong đó nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp. Nhất thừa cao hơn ba thừa kia. Nhất thừa là chân thật còn ba thừa kia được coi như là quyền biến (*tam quyền nhất thật*).

Phân tích toàn bộ giáo lý của Phật như thế, Hoa nghiêm

---

[13] Hải Ấn tam-muội 海印三昧, xem Trừng Quán, ibid., tr. 522a. TS

tông được thiết lập và hệ thống hóa. Đối tượng của giáo lý này là thiết lập một toàn thể nhịp nhàng của mọi loài là lấy sự giác ngộ viên mãn của Phật làm tâm điểm. Lý viên dung của Hoa nghiêm lại còn căn cứ trên thuyết vô ngã (anātman) trên định thức duyên khởi và trên niềm xác tín vào hiện hữu của Phật tính tiềm ẩn trong mỗi loài.

Thêm nữa, có mười chủ điểm được kể ra để phân chia năm loại giáo lý. Đó là:

1. *Ngã pháp câu hữu tông*: như được thừa nhận với Độc tử bộ (Vātsiputriya).

2. *Pháp hữu ngã vô tông*; thực hữu tính của ba thời (quá khứ, hiện tại và vị lai) và thực hữu tính của các pháp (*tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu*). Chủ điểm này là chủ trương của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda).

3. *Pháp vô khứ lai tông*: chỉ có hiện tại là thực hữu, còn quá khứ và vị lai là bất thực, được thừa nhận bởi Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika)

4. *Hiện thông giả thật tông*: trong thực tại tính của hiện tại, chỉ có năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành thức) là thực, còn mười hai xứ (6 căn và 6 cảnh) và mười tám giới (6 căn, 6 cảnh và 6 thức) đều giả hữu và bất thực; chủ trương của Thuyết giả bộ (Prajñaptivāda).

5. *Tục vọng chân thực tông:* chân lý thường tình (*laukika/ samvṛti-satya*: thế/tục đế) thì hư vọng còn chân lý tối thượng (*lokottara/paramārtha-satya*: xuất thế/ thắng nghĩa đế) thì thực hữu: chủ trương của Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravāda).

6. *Chư pháp đản danh tông:* tất cả các pháp đều chỉ là những danh từ (*ākhyāti-mātra/ nāmamātra*), không có thực

tại tính: chủ trương Nhất thuyết bộ (Ekottiya).

7. *Nhất thiết giai không tông:* tất cả các pháp đều không, hay không có tự tính (sarva-*dharmaśūnyatā*/ *sarva-śūnyatā*) như được giảng dạy trong kinh *Đại Bát-nhã* (*Prajñāpāramitā*) hay được Tam luận tông thừa nhận. Đây là giáo lý của Đại thừa, phủ nhận hữu thể của sự tướng sai biệt (*lakṣaṇa-abhāva*: tướng vô tính) với hai học thuyết cơ sở trên.

8. *Chân đức bất không tông:* Mặc dù Chân như không có định tướng nhưng vẫn có vô số ân đức mà từ đó biểu lộ tất cả các pháp tất định và sai biệt. Chủ điểm này được chấp nhận trong Đại thừa Chung giáo (Thiên thai tông) và trong luận *Khởi tín*.

9. *Tướng tưởng câu tuyệt tông:* nơi đây sự sai biệt giữa tâm thức chủ quan và thực tại khách quan hoàn toàn bị xóa bỏ, chỉ có sự hợp nhất chủ và khách, trạng thái không có sai biệt và không có tâm tưởng. Tất cả những "đốn giáo" đều thuộc vào đây, đặc biệt là Thiền tông.

10. *Viên minh cụ đức tông:* là giáo lý tròn đầy và trong sáng trong đó tất cả những biểu hiện đều hiện hữu trong một toàn thể nhịp nhàng như ở Viên giáo của Hoa nghiêm tông.

Phán giáo về giáo lý của Phật, đầu tiên được nêu lên do Khuy Cơ (632-682), đồ đệ của Huyền Trang (596-664). Đây là lối phân loại chia thành tám thứ giáo lý. Lối phán giáo chia thành mười chủ điểm như trên là một biến thái từ sự phân chia này. Trong mười chủ điểm, từ một đến sáu là Tiểu thừa, nhưng năm và sáu có thể nói là bán Đại thừa, và từ bảy đến mười là những giáo lý Đại thừa thực thụ.

Bốn loại pháp giới đặc biệt của Hoa nghiêm tông đại khái tương đồng với năm thời thuyết giáo của Phật. Pháp giới có bốn:[14]

1. *Sự pháp giới:* thế giới của thực tại, thế giới hiện thực, thực tiễn, nó biểu hiện cho giáo lý duy thực (Tiểu thừa).

2. *Lý pháp giới:* thế giới của lý tắc. Nó được Tam luận tông và Pháp tướng tông chủ xướng, dạy rằng lý biệt lập với sự.

3. *Lý sự vô ngại pháp giới:* thế giới của lý tắc và của thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ. Nó biểu hiện cho học thuyết của luận *Khởi tín* và Thiên thai tông, với chủ trương nhất thể giữa sự và lý.

4. *Sự sự vô ngại pháp giới:* thế giới của tất cả thực tại hay thực tế được kết dệt lại hay được đồng nhất trong nhịp điệu toàn vẹn. Đây là chủ trương của Hoa nghiêm tông, theo đó tất cả những sự thực hay thực tại dị biệt nhất thiết phải tạo thành một toàn thể nhịp nhàng do sự tương dung tương nhiếp để chứng ngộ thế giới lý tưởng là Nhất như.

Nói một cách tổng quát, đem thực hành mà thích ứng lý thuyết không phải là điều khó khăn, nhưng con người, tai hại thay, kẻ thì quá thiên trọng lý thuyết, kẻ lại quá thiên trọng thực hành. Do đó cần phải có một giải pháp hữu lý.

---

[14] Cf. Trừng Quán, *Hoa nghiêm pháp giới huyền kính* 華嚴法界玄鏡 (T45n1883, tr. 672c10): "Pháp giới, đó là tông chỉ huyền vi của toàn bộ Kinh. Về tổng thể, lấy duyên khởi pháp giới bất tư nghị làm tông. Đặc tướng của pháp giới có ba, nhưng tổng thể toàn vẹn của nó có bốn: 1. sự pháp giới 事法界; 2. lý pháp giới 理法界; 3. lý sự vô ngại pháp giới 理事無礙法界; 4. sự sự vô ngại pháp giới 事事無礙法界. TS

Lại nữa, trong thế giới thực tế (sự), thực hành thường chống lại thực hành, sự kiện chống lại sự kiện, công tác chống lại công tác, cá thể chống lại cá thể, đẳng cấp chống lại đẳng cấp, quốc gia chống lại quốc gia. Đó là sắc thái của thế giới cá nhân chủ nghĩa, rồi từ đó, toàn thể thế giới hóa ra phân chia thành mãnh vụn vặt. Chủ nghĩa tập thể hay tinh thần tương trợ không thôi, chưa đủ để ngăn chận ác tính của đời sống. Để hòa điệu một trạng thái sinh tồn như vậy và để đưa tất cả vạn vật đến chỗ nhu hòa, thế giới tương giao tương cảm cần phải được tạo ra. Một thế giới lý tưởng như vậy được gọi là "sự sự vô ngại pháp giới".

Để thuyết minh khả tính của một thế giới lý tưởng đó, Hoa nghiêm tông đề ra "mười huyền môn":[15]

---

[15] Thứ tự 10 huyền môn trong sách này, theo Pháp Tạng, Hoa nghiêm thám huyền ký (T35n1733, tr. 123a28). Thứ tự này khác với Pháp Tạng, *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề chương* (T45n1866, tr. 505a13), và cũng khác với *Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn*, Đỗ Thuận 杜順 thuyết , Trí Nghiễm 智儼 soạn, Taishō 45 No 1868. TS.

1. *Đồng thời cụ túc tương ưng môn:*[16]
Nói về sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Tất cả đều cộng đồng hiện hữu không những chỉ trong quan hệ không gian mà cả trong quan hệ thời gian; không có sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, mỗi thời bao hàm các thời phần khác. Mặc dù chúng có vẻ sai biệt và cách biệt trong thời gian, nhưng tất cả đều được hợp nhất thành một thực thể, theo quan điểm viên dung.

2. *Quảng hiệp tự tại vô ngại ngôn:*[17]
Nói về tự do toàn vẹn trong đó mọi loài thông minh hay ngu độn đều tương giao với nhau mà không có những chướng ngại nào. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại trương đều vô hạn như nhau. Một hành động, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi hành động (nghiệp). Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt.

3. *Nhất đa tương dung bất đồng môn:*[18]
Nói về sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Tất cả những hiện hữu bất đồng đều có những điểm tương đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều và tất cả ở trong nhất thể.

4. Chư pháp tương tức tự tại môn:[19]
Nói về tự do – nghĩa là, vượt ngoài những sai biệt kỳ cùng – trong đó tất cả các pháp đều hỗ tương đồng nhất. Đây là sự đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Thực ra, hỗ tương đồng

---

16 同時具足相應門.
17 廣狹自在無礙門.
18 一多相容不同門.
19 諸法相即自在門

nhất là sự tiêu hủy. Khi đồng nhất ta với kẻ khác, ta có thể hòa hợp với kẻ khác. Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Đây là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại thừa, áp dụng cho bất cứ lý thuyết hay thực hành nào. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Thông thường do phương pháp này mà người ta đi đến một giải pháp êm đẹp cho một vấn đề. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, chúng ta có khái niệm Một trong Tất cả, Tất cả trong Một, Một ở đàng sau Tất cả, Tất cả đàng sau Một; lớn và nhỏ, hay cao và thấp, cũng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Ngay cả những đóng góp khiêm nhượng nhứt vào công cuộc hòa điệu, cũng không ai có thể tách khỏi hay biệt lập một mình được.

5. Ẩn mật hiển liễu câu thành môn:[20]

Nói về thuyết tựu thành, nhờ đó mà cái ẩn mật và cái hiển hiện cùng tạo thành một toàn thể bằng hỗ tương chi trì. Nếu cái này ở trong thì cái kia ở ngoài hay ngược lại. Cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể.

6. Vi tế tương dung an lập môn:[21]

Nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tiểu và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tiểu và ẩn áo, người ta càng khó vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về một trong nhiều và nhiều trong một như ở số 3.

7. Nhân-đà-la võng cảnh giới môn:[22]

[20] 隱密顯了俱成門

[21] 微細相容安立門.

[22] 因陀羅網境界門

Nói về sự phản chiếu nội tại, như trong lãnh vực được bao quanh bằng mảnh lưới Indra (một mảnh lưới với mỗi mắt lưới là một viên ngọc thạch lấp lánh), ở đó những hạt ngọc phản chiếu rực rỡ lẫn nhau. Cũng vậy, những sự kiện thực tế của thế giới đều chen lẫn và chiếu rọi lẫn nhau.

8. *Thác sự hiển pháp sinh giải môn:*[23]
Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thực sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ.

9. *Thập thế cách pháp dị thành môn:*[24]
Nói về "sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể". Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành 9 thời, chúng hợp lại thành một thời duy nhứt – chín và một, tất cả là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một trong tất cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện "hàng ngang", nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi "quan hệ hàng dọc" hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia.

10. *Duy tâm hồi chuyển thiện thành môn:*[25]
Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là

---

[23] 託事顯法生解門
[24] 十世隔法異成門
[25] 唯心迴轉善成門

thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc nhất tức nhất thiết và nhất thiết tức nhất. Chúng tạo thành một toàn thể viên toàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau.

Trên đây là Tân huyền môn. "Cổ huyền môn", truyền từ Đỗ Thuận đến Trí Nghiễm đã được Pháp Tạng sửa đổi lại và lối trình bày cải cách này được coi là tân huyền môn, bấy giờ được tông này coi như là những lý thuyết có thẩm quyền. Chúng hơi phức tạp; nhưng lý thuyết về đồng thời (1), tương dung (3), tương nhập (4), và thiện thành (10) đều được nghiên cứu một cách cẩn thận đặc biệt như là điển hình cho lý tắc nhất tức nhất thiết và nhất thiết tức nhất của tông này.

Kế đến, chúng ta có lục tướng, sáu bản chất đặc biệt của tất cả các pháp, đó là: 1. Tổng tướng, 2. Biệt tướng, 3. Đồng tướng, 4, Dị tướng, 5. Thành tướng, 6. Hoại tướng.[26]

Lấy thí dụ về con người; tất cả mọi người kể chung đều là thực thể:

1. ***Tổng tướng***: do năm uẩn hợp thành.

2. ***Biệt tướng:*** (nhưng) các căn của các loại người đều có riêng "đặc dị tính" theo nghĩa đặc trưng hay năng lực độc nhất. Mọi người đều có đôi mắt nhưng không có đôi mắt nào có cùng năng lực như nhau.

3. ***Đồng tướng:*** các căn đều như nhau, đều là căn, trong nghĩa cộng đồng liên hệ trong một căn thể.

4. ***Dị tướng:*** (nhưng) mỗi căn đều có "sai biệt tính" vì nó có một quan hệ đặc biệt đối với toàn thể.

---

[26] Xuất xứ, *Thập địa kinh luận*, T26n1522, tr. 125a1

5. ***Thành tướng:*** tất cả các căn cùng tác động chung để hoàn thành một đơn thể toàn diện.

6. ***Hoại tướng:*** (nhưng) mỗi quan năng trong vị trí riêng biệt của nó thi hành nhiệm vụ đặc thù của nó.

Tổng tướng là toàn thể của những bộ phận đặc biệt trong khi biệt tướng là những bộ phận đặc biệt tạo thành một toàn bộ. Đồng tướng có nghĩa là tất cả những biệt tướng đều có năng tính của một sinh thể có tiết điệu đồng đều như nhau khi tạo thành một toàn bộ. Dị tướng nghĩa là những biệt tướng, dù thể tính của chúng có tiết điệu với nhau, vẫn giữ nguyên những sắc thái riêng biệt của mình. Thành tướng là những biệt tướng, dù chúng đặc biệt, vẫn tạo thành tổng tướng, bằng cách kết hợp nhau thành một. Hoại tướng có nghĩa là biệt tướng, dù chúng kết hợp thành tổng tướng, vẫn không đánh mất những sắc thái riêng biệt của mình. Thí dụ như một lâu đài, tổng tướng là ngôi nhà toàn bộ. Ngôi nhà này chứa đựng nhiều phần tử riêng biệt, biệt tướng chính là những phần tử đó, nhiều không phải là một, nhưng không ly cách với nhau; đồng thời có nghĩa là tất cả những phần tử không xung đột nhau mà cùng liên hệ tạo thành ngôi nhà toàn bộ; dị tướng có nghĩa là tất cả những phần tử của ngôi nhà vẫn giữ y những biệt tướng của riêng chúng; thành tướng là sự kết hợp toàn vẹn của tất cả những bộ phận, một quan hệ nhân quả liên đới của một và nhiều; hoại tướng có nghĩa là tất cả những phần tử, mỗi cái đứng trong vị trí riêng của nó, giữ y những biệt tướng của chúng.

Lục tướng hay sáu bản chất này chứng tỏ rằng không có pháp nào có hiện hữu đơn độc và cô lập; mỗi pháp đều có sáu bản chất ngay trong lòng của chính nó. Thuyết sáu tướng như thế rất cần thiết để lãnh hội trung thực về mười huyền môn.

Trong sáu đặc tướng này, (1) (3) và (5) thuộc loại quân bình và thống nhất, còn (2) (4) và (6) thuộc loại phân biệt và phân phối. Mỗi pháp đều có sáu bản chất đặc biệt này, còn những lý tắc nhất tức nhất thiết và nhất thiết tức nhất đều được quảng diễn bằng mười huyền môn.

Nền tảng để thiết lập mười huyền môn cần được giải thích thêm. Nền tảng này y cứ trên những quan niệm tổng quát của Phật học, có mười:

1. Bởi vì mọi loài cũng như mọi vật đều được hiện khởi do nội thức nên căn nguyên là một.

2. Bởi vì mọi loài cũng như mỗi vật đều không có bản tính quyết định, tất cả đều vận hành tự tại nên vô ngã là chân lý tối thượng.

3. Bởi vì lý duyên khởi chỉ cho sự tương y tương quan, nên tất cả đều cộng đồng liên hệ.

4. Bởi vì tất cả đều có chung pháp tính (*dharmatā*) hay Phật tính (*Buddha-svabhāvā*), nên tất cả đều có khả năng chứng đắc như nhau.

5. Bởi vì thế giới hiện tượng được cho là mộng huyễn, nên thế giới Nhất chân có thể bàng bạc khắp mọi nơi không bị ước thúc.

6. Bởi vì thế giới hiện tượng được coi như là bóng mờ hay ảo ảnh nên thế giới Nhất chân bàng bạc khắp nơi.

7. Bởi vì trong sự giác ngộ của Phật, những căn nhân của hiện khởi được coi như vô hạn, những cảm quả là vạn trạng và vô biên, nhưng chúng không chướng ngại nhau mà lại còn cộng tác để hình thành một toàn thể nhịp nhàng.

8. Bởi vì sự giác ngộ của Phật là tối thượng và tuyệt đối, nên sự chuyển hóa của thế giới là theo ý chí của Ngài.

9. Bởi tác dụng thiền định thâm áo cuả Phật, sự chuyển hóa của thế giới là tùy theo ý của Ngài.

10. Do bởi năng lực siêu nhiên khởi lên từ sự giải thoát, sự chuyển hóa thế giới là tự tại.

Trên đây từ (1) tới (4) là quan trọng nhất và dễ nhận biết nhất. lý tắc "Một trong Tất cả, Tất cả trong Một" (tương nhập, tương dung) y cứ trên tác dụng, hành động, năng lực hay hiệu năng, trong khi lý tắc "Một là tất cả, và Tất cả là Một" (tương tức, tức thiết) được khai diễn tùy theo mỗi loài hay mỗi vật hoặc tùy theo những đặc tính của riêng chúng.

Mười pháp môn này nương nhau tạo thành sự biểu hiện của thế giới lý tưởng và duyên khởi luận như vậy được gọi là "Thập huyền duyên khởi". Duyên khởi luận này được gọi khác, như ta đã thấy ở trên, là Pháp giới duyên khởi. Duyên khởi ấy, thật ra, là "Duy tâm duyên khởi" nghĩa là duy tâm thuần túy. Nhưng lý thuyết duyên khởi đặc biệt của tông này chỉ cho sự tương y toàn diện, tương quan phổ quát, nhân và quả kết dệt lẫn nhau khắp mọi nơi. Như thế từ khởi thủy nó tạo thành một toàn thể toàn vẹn không có một sự thể đơn độc cô lập nào cả. Tất cả mạn-đà-la bao quát (luân viên cụ túc) và chu kỳ của làn sóng thường hằng đều hoàn toàn rực sáng do đức đại bi Đại Nhật Như Lai.

Thực sự, đây là thế giới của sinh thành linh động trên căn cơ vô ngã. Thế giới lý tưởng trong viên mãn được gọi là "Liên hoa tạng" hay Nhất chân pháp giới, hay thế giới Tuệ giác của đức Phật, đấng Viên mãn giác.

Mười giai đoạn của Bồ-tát (Thập địa Bồ-tát) nguyên lai được tìm thấy trong *Thập địa kinh* của tông này, chỉ là

những tiêu danh cho những phàm phu chưa có sự chứng nghiệm trong Vô học đạo (*aśaikṣa-mārga*). Mười giai đoạn của Đại thừa giáo này được coi như là được xiển dương để phân biệt địa vị của Bồ-tát với địa vị của Tiểu thừa Thanh văn và Độc giác.

Thứ nhất là Hoan hỉ địa (*pramuditā*) trong đó Bồ-tát đạt được bản tính Thánh hiền lần đầu và đạt đến tịnh lạc khi đã đoạn trừ mê hoặc ở kiến đạo (*darśana-mārga*) và đã hoàn toàn chứng đắc hai thứ tính không (nhân và pháp không).

Thứ hai là Ly cấu địa (*vimalā*) trong đó Bồ-tát đạt đến giới đức viên mãn (*śīla-pāramitā*, giới ba-la-mật)), và hoàn toàn vô nhiễm đối với giới.

Thứ ba là Phát quang địa (*prabhā-karī*) trong đó Bồ-tát đạt được nhẫn nhục viên mãn (*kśānti-pāramitā*) và thoát khỏi những mê hoặc ở tu đạo (*bhāvanā-mārga*) sau khi đã đạt được nội quán thâm sâu.

Thứ tư là Diệm huệ địa (*arciṣmati*), ở đây Bồ-tát đạt được viên mãn của tinh tấn (*vīrya*), nhân đó càng lúc càng tăng gia năng lực quán hạnh.

Thứ năm là Nan thắng địa (*sudurjaya*) ở đây Bồ-tát đạt được sự viên mãn của thiền định (*dhyāna*), nhân đó mà đạt thành sự tương ứng của nhị đế trong hoạt động tâm linh.

Thứ sáu là Hiện tiền địa (*abhimukhī*) trong đó Bồ-tát đạt được sự viên mãn của trí tuệ (*prajñā-pāramitā*) và an trú trong bình đẳng tính đối với tịnh và bất tịnh.

Thứ bảy là Viễn hành địa (*dūraṅgama*), đây là địa vị đã bỏ xa tình trạng ngã chấp của nhị thừa. Ở đây Bồ-tát

thành tựu sự viên mãn của phương tiện (*upāya*) và bắt đầu tu tập đại bi đối với tất cả chúng sinh.

Thứ tám là bất động địa (*acala*), nơi này Bồ-tát thành tựu nguyện viên mãn (*praṇidhāna*) và trụ trong vô tướng (*alakṣaṇa*) mà du hành tự tại tùy theo bất cứ cơ hội nào.

Thứ chín là Thiện huệ địa (*sādhumati*) trong đó Bồ-tát đạt được mười thần lực, sau khi đã thành tựu lực viên mãn (*bala*) và giảng pháp khắp nơi đồng thời phán xét những người đáng cứu độ và những người không cứu độ được.

Cuối cùng là Pháp vân địa (*dharmamegha*) nơi đây Bồ-tát có thể giảng pháp cho tất cả thế giới một cách bình đẳng như những đám mây tuôn xuống những cơn mưa lớn trong mùa đại hạn. Thực tế, đây là địa vị của đức Phật biểu hiện nơi một Bồ-tát.

Mười địa này được nêu ra trong kinh *Hoa nghiêm* (*Thập địa kinh*) và đặc biệt cho Đại thừa. Mặc dù chúng là trình tự thẳng tiến của Bồ-tát, chúng có thể được dựng làm những mục tiêu cho bất cứ ai khát vọng học tập hay tu tập thiền định để tiến đến những quả vị Thánh hiền trong tương lai.

Ngoài những điều này, còn có những danh số khác biệt trong Tiểu thừa cũng như Đại thừa, nhưng trên đây là biểu trưng của Thập địa Bồ-tát.

CHƯƠNG IX

THIÊN THAI TÔNG

天台宗

Sadharma-Puṇḍarīka - Pháp hoa
Đại thừa Thật tướng luận

1. CƯƠNG YẾU

Thiên thai là tên của một hòn núi ở Thai châu, miền Nam Trung hoa. Một triết gia vĩ đại, Trí Khải (531-597), trú tại núi này và giảng dạy đồ chúng suốt đời nhà Trần và Tùy. Tông phái do ông thành lập thường được gọi là Thiên thai theo tên núi, nhưng đúng tên nó là Pháp hoa (Nhật; Hokke) theo nhan sách *Saddharma-puṇḍarīka* là kinh làm căn bản cho học phái Thiên thai. *Pháp hoa* là dịch ngữ của đề kinh. Chúng ta thường gọi là Pháp hoa kinh hay Pháp hoa tông, vì *Diệu pháp liên hoa kinh*[1] là dịch ngữ đầy đủ của nhan sách.

Trước khi tông này được thành lập, việc nghiên cứu kinh Pháp hoa đã được khởi xướng rất sớm, từ năm 300 TL. Và những cuộc diễn giảng được mở ra khắp nơi. Một bản sớ giải (gồm bốn quyển) do Trúc Pháp Tổng hoàn thành,

---

[1] *Diệu pháp liên hoa kinh* 妙法蓮華經, Cưu-ma-la-thập dịch (A.D. 406), 7 quyển. T09n262. Bản dịch sớm hơn: *Chính pháp hoa kinh* 正法華經, Trúc Pháp Hộ dịch (A.D. 286), 10 quyển. T09n263. Bản dịch trễ hơn: *Thiêm phẩm Diệu pháp liên hoa kinh* 添品妙法蓮華經, Xà-na-quật-đa & Cấp-đa dịch (A.D. 601), 7 quyển. T09n264. TS


Sư TRÍ KHẢI

nhưng sự nghiên cứu chủ đề của Pháp hoa thì bắt đầu từ sau bản dịch của Cưu Ma La Thập, vào năm 406.

Nhờ ghi nhận nhiều bản sớ giải được soạn vào thế kỷ thứ năm do các đồ đệ và truyền nhân của La-thập, mà chúng ta có thể hiểu rõ và đánh giá được tầm phổ biến và việc nghiên cứu kinh *Pháp hoa* đã diễn ra nghiêm mật như thế nào. Suốt trong thời gian này, có tám bản sớ giải đã được hoàn tất và nhiều khảo cứu chuyên môn về những khía cạnh đặc biệt của học thuyết đã được thực hiện.

Mặc dù công cuộc khảo cứu được khởi đầu ở phương bắc và công trình dành cho *Pháp hoa*, nghĩa là những việc phiên dịch và sớ giải, đã bắt đầu ở phương bắc, tông phái nghiêng về học thuật này đặc biệt nẩy nở ở phương nam, là sự kiện khiến khởi lên sự thành lập của Thiên thai tông.

Chúng ta nên nhớ rằng kinh *Pháp hoa*, nguyên đã được Cưu-ma-la-thập phiên dịch thành bảy quyển gồm 27 phẩm. Pháp Hiển, tìm kiếm một phẩm nữa (phẩm thứ 28) nên du hành sang Ấn vào năm 475. Khi đến Khotan, ông tìm thấy phẩm về Devadatta (Đề-bà-đạt-đa). Devadatta là anh họ và cũng là kẻ phá hoại Phật. Ông trở về, và yêu cầu Pháp Ý, người Ấn, phiên dịch phẩm này. Phẩm này về sau được phụ thêm vào bản kinh trước. Do đó, kinh *Pháp hoa* hiện thời có 28 phẩm.

Giáo lý của kinh *Niết bàn* là một đề tài học hỏi hấp dẫn khác trong thời kỳ này. Đạo Sinh, hằng chú tâm vào việc nghiên cứu kinh *Pháp hoa*, cũng là một lãnh tụ trong việc quảng diễn lý tưởng Niết-bàn. Nhân đọc bản cựu dịch kinh

Niết-bàn, gồm sáu quyển, ông nêu lên chủ trương rằng nhất-xiển-đề (*icchantika*, hạng người được xem như không có Phật tính và không thể thành tựu Phật quả) cũng có thể đạt đến Phật quả. Rồi ngay sau đó, một bản kinh bằng Phạn ngữ về *Đại Bát-niết-bàn* được truyền vào và phiên dịch ra Hán văn. Lý thuyết cho rằng nhất-xiển-đề cũng có thể đạt đến Phật quả được tìm thấy trong kinh này. Người ta kinh dị về trực kiến sâu xa của ông, và ông lấy làm thỏa mãn. Ông soạn thảo một sớ giải về kinh *Niết-bàn* ngay sau đó. Thuyết khác của ông về sự đốn chứng Phật quả cũng rất nổi tiếng.

Mặc dù việc nghiên cứu kinh *Niết-bàn* vẫn tiếp tục ở cả hai miền nam và bắc, nhưng Niết bàn tông lại được thành lập ở phương nam, đa số học giả có tài năng sống ở đó. Khi Thiên thai tông xuất hiện, nam phái của Niết-bàn tông được sát nhập vào.

Theo cả Tiểu thừa và Đại thừa, Niết bàn không phải là một sự chết tự nhiên. Ngay trong Phật giáo Pāli, Niết bàn được coi là đã xảy ra theo ý của Phật. Đại thừa tiến một bước xa hơn và chủ trương rằng sự sống và chết của Ngài chỉ là những thị hiện còn Pháp thân của Ngài thì trường tồn. Từ ngữ Pháp thân, Phạn ngữ gọi là "*Dharmakāya*". Phật nói: "Này các Tỳ khưu, các người đừng phiền muộn, bảo rằng: 'Đạo sư của chúng ta đã mất rồi!' Những gì Ta đã giảng dạy (chính pháp và giới luật) sẽ là những Đạo sư của các người sau khi Ta tịch diệt. Nếu các ngươi gìn giữ và tu trì những lời dạy của Ta, há không phải là Pháp thân của ta vẫn tồn tại mãi mãi hay sao?" Pháp thân ở đây có nghĩa là thể xác của Ngài vẫn còn lại như là Pháp (*dharma*, kinh điển) sau khi sắc thân Ngài diệt độ. Tùy theo sự phát triển của lý tưởng về Pháp, mà ý nghĩa thâm trầm của Pháp thân

cũng biến đổi theo. Thể xác này được coi như là Thánh điển, yếu tố, lý tắc vũ trụ, tâm linh và lý tưởng. Đại thừa coi đó như là một thể xác tâm linh hay một thể xác vũ trụ tồn tại vĩnh viễn. Đây là lý tưởng căn bản của Niết bàn tông.

Quan niệm phổ cập được triển khai từ bản thân vũ trụ của Phật không chấp nhận sự có mặt của nhất-xiển-đề, hạng người bị coi là không bao giờ thành tựu nổi Phật quả. Những nghiên cứu xa thêm đã vén mở lý thuyết cho rằng tất cả chúng sinh, không có ngoại trừ, đều có Phật tính. Ngay cả đức tính của bản thân vũ trụ vốn vô tướng cũng được mô tả như là thường, lạc, ngã, tịnh mà ba đức tính trước đều trái ngược với những quan niệm căn bản của Phật giáo, tức là vô thường, khổ và ngã. Đối với tông phái này, Niết bàn là sự giải thoát khỏi tham ái của con người (*mokśa*), là trí tuệ viên mãn, và là Pháp thân. Tổng quát, Niết bàn tông ở phương nam chủ trương học thuyết về "Niết-bàn thường trụ", trong khi các học giả của Niết bàn tông phương bắc coi học thuyết Niết bàn như là phụ thuộc giáo lý của Hoa nghiêm. Mặc dù Niết bàn tông không có nhiều ảnh hưởng, những chủ điểm của nó về Pháp thân, và Phật tính đã ảnh hưởng sâu rộng trên tất cả các tông phái Đại thừa ở Trung hoa.

Cuối cùng, tông phái này mất hẳn sự độc lập của nó và được sát nhập vào Thiên thai tông, cũng như Địa luận tông đã được hợp nhất với Hoa nghiêm tông như chúng ta đã thấy ở trước.

2. LỊCH SỬ

Khai tổ của Thiên thai tông là Huệ Văn (505-577), từng là một học giả vĩ đại và là một lãnh tụ của hàng trăm học chúng. Khi ông khám phá một bài tụng về trung đạo trong

Trung luận (*Mādhyamika-śāstra*) và một đoạn chú giải liên quan đến chữ "trí" trong *Đại trí độ* luận (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*), cả hai đều của Long Thọ (Nāgārjuna), ông liền tỏ ngộ.

Bài kệ ấy như sau:

Những gì khởi lên do các duyên,
Ta gọi chúng tức thị không
Và cũng chính là giả danh
Và cũng là ý nghĩa của Trung đạo.[2]

Bài kệ muốn nói, duyên khởi (*pratītya-samutpāda*) là từ đồng nghĩa với tính không (*śūnyatā*) và tên gọi giả thiết của trung đạo. Ba chân lý của Thiên thai bắt nguồn từ đây.

Huệ Văn lại còn tìm thấy trong *Đại trí độ luận* một đoạn nói về nhận thức những chủng loại của đạo lý (Đạo chủng trí), nhận thức về vạn sự hữu (Nhất thiết trí) và nhận thức về các chủng loại của tất cả vạn sự hữu (Nhất thiết chủng trí). Do Đạo chủng trí mà chứng được Nhất thiết trí. Rồi nhờ trí này mà đạt được Nhất thiết chủng trí. Và do trí này, quá trình ngưng trệ của tham ái bị cắt đứt.[3]

---

[2] Phẩm 24, kệ 18. Chúng nhân duyên sinh pháp, ngã thuyết tức thị vô, diệc vi thị giả danh , diệc thị trung đạo nghĩa. 眾因緣生法/ 我說即是無/ 亦為是假名/ 亦是中道義. Cf. Sanskrit, Ch. xxiv, k.18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*. "Tôi nói, duyên khởi chính là tính không; nó (tính không) do quy ước (giả thi thiết), và nó (tính không) cũng là trung đạo." TS.

[3] Đoạn dẫn, Cưu-ma-la-thập, *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật kinh* 1 (T8n223, tr. 219a19): "Bồ-tát muốn thành tựu đạo huệ, hãy học Bát-nhã ba-la-mật. Muốn bằng đạo huệ mà thành tựu đạo chủng huệ, hãy học Bát-nhã ba-la-mật. Muốn bằng đạo chủng huệ mà thành tựu nhất thiết trí, hãy

Khi chú thích về đoạn văn trên đây, Long Thọ nói: "Tất cả những khía cạnh của trí tuệ bàn ở đây đều được chứng ngộ ngay cùng một lúc. Nhưng để tăng tiến sự lý giải về trí tuệ viên mãn (Bát nhã ba-la-mật), chúng được trần thuật riêng rẽ theo thứ tự".[4] Đọc chú thích này, Huệ Văn hội ngay ý nghĩa. Nhận thức về các chủng loại của đạo lý là nhận thức về đạo lý (Đạo chủng trí) soi sáng thế giới của sai biệt và giả danh. Nhận thức về vạn sự hữu (Nhất thiết trí) là nhận thức về tất cả cái gì đang hiện hữu đều là phi hữu hay không (*śūnyatā*) và khám phá thế giới vô sai biệt và bình đẳng, trong khi nhận thức về các chủng loại của vạn sự hữu (Nhất thiết chủng trí) là nhận thức của quan điểm trung dung soi sáng trung đạo không nghiêng về hữu hay vô, sai biệt hay vô sai biệt.[5] Thế là chứng ngộ ba trí của tông phái này được đạt đến.

Do đó, về phía khách thể, chúng ta có ba chân lý, và về phía chủ thể, ta có ba trí. Về chân lý (ba đế), không cũng là giả danh, giả danh đồng thời cũng là trung đạo, và trung đạo cũng là không.

---

học Bát-nhã ba-la-mật. Muốn bằng nhất thiết trí mà thành tựu nhất thiết chủng trí, hãy học Bát-nhã ba la-mật. Muốn bằng nhất thiết trí mà đoạn trừ phiền não tập, hãy học Bát-nhã ba-la-mật." Đoạn văn giải thích, luận *Đại trí độ* 27 (T25n1509. tr. 257c19-262a17). Ba trí, Huyền Trang dịch (*Đại bát-nhã* 402, tr. 7c18): Đạo tướng trí (*mārgākāra-jñāna*), Nhất thiết trí (*sarvajñāna*), Nhất thiết tướng trí (*sarvākāra-jñāna*). TS

[4] Đoạn dẫn, *Đại trí độ* 27 (T25n1509, tr. 260b20). TS

[5] op.cit., tr. 258c27: "Hỏi: Nhất thiết trí và Nhất thiết chủng trí khác nhau thế nào?...Có người nói, tổng tướng là Nhất thiết trí; biệt tướng là Nhất thiết chủng trí... Nhất thiết trí tổng phá vô minh si ám trong tất cả pháp. Nhất thiết chủng trí quán nhiều chủng loại pháp môn để phá trừ vô minh..." TS

Tam nhất (tam trí nhất tâm trung đắc) là lý thuyết căn bản của tông phái này.

Tổ thứ hai là Huệ Tư (514-577), được thầy là Huệ Văn dạy dỗ tận tình. Khi ông mang bịnh, ông nhận rằng bịnh phát khởi từ tạo tác, rồi thì tạo tác phát khởi từ tâm và không có thực tại khách quan. Nếu theo dấu đến cội nguồn của nó ở trong tâm, ta không thể nắm giữ tạo tác được, và thân của chúng ta như bóng mây có đặc tính riêng biệt nhưng không có thực tại tính. Nhận thức như thế, ông liền đạt được thanh tịnh trong tâm. Năm 544, ông ẩn cư trên núi Đại tô ở Quảng châu, nơi đây ông giảng dạy hàng trăm đồ đệ.

Tổ thứ ba là Trí Khải (571-597) thọ pháp với Huệ Tư vào lúc này và được dạy riêng pháp tu quán của kinh Pháp hoa. Về sau, Trí Khải, vào tuổi 38, lên núi Thiên thai với đồ đệ là Huệ Biện và chừng hai mươi đồ đệ khác. Ở đây ông gặp một kỳ túc, Định Quang, đã đến nơi này 40 năm về trước. Vị này tiếp nhận Trí Khải và dạy cho ông tất cả những ngành học thuật Phật giáo (Giáo môn).

Trí Khải cư ngụ trên núi này suốt chín năm và thiết lập ở đây một đại tăng viện gọi là Quốc thanh tự. Ông thường được tôn hiệu là Thiên Thai đại sư. Tùy Dạng đế, bấy giờ đang làm Tổng quản đất Dương châu, phong ngài tước hiệu là Trí Giả. Bởi sự nổi bật về nhân cách và sự thâm trầm về sở học của mình, ông đạt địa vị cao nhất trong tất cả những học giả Phật giáo và dạy dỗ những người học Phật, chưa ai sánh ngang ông nổi. Sự kiện toàn của Thiên thai tông là do ở ông, và vì vậy ông được xưng tụng như là tổ thứ nhất của tông này, dù thực sự ông là tổ thứ ba trong thế hệ giáo học của học thuyết Thiên thai.

Tổ thứ hai của hệ này là Quán Đảnh (561-632). Ba tác phẩm lớn của trí Khải đều do Quán Đảnh tập thành toàn vẹn.

Tổ thứ sáu, Trạm Nhiên (717-782) là một đại học giả và là người phục hưng tông phái này, bấy giờ đang hồi suy yếu. Một trong những đồ đệ của ông, Đạo Toại là vị tổ kế tiếp và là thầy của Tối Trừng (Saicho – tức Truyền Giáo Đại sư, Dengyô), sáng tổ của Thiên Thai tông Nhật bản. Tối Trừng, vào tuổi hai mươi, đến Nara và học về giáo lý Thiên thai với một vài học giả đến Nhật với luật sư Chân Giám (Kanjin) và học tập ba tác phẩm của Trí Khải. Khi ông đang học nửa chừng những tác phẩm này lần thứ hai, ông nhận được lệnh của Thiên hoàng sang Trung hoa để học Phật. Ông được Đạo Toại truyền thọ học thuyết Thiên thai và Bồ-tát giới, được Thuận Giáo truyền thọ học thuyết Chân ngôn tông và Tu Nhiên truyền cho Thiền tông. Sau một năm lưu trú ở Trung hoa, ông về nước thiết lập Thiên thai tông và giảng kinh Pháp hoa, lập Chân ngôn Mật giáo, Thiền tông và Luật tông. Trung tâm giảng huấn trên núi Hiei (Tỉ duệ) do Tối Trừng thiết lập và trở thành trung tâm lớn của ngành giáo học Phật giáo Nhật bản. Một thời đã có 3.000 tự viện làm túc xá cho học chúng, qui tụ tất cả mọi ngành Phật học hiển và mật. Hiện tại, có ba chi phái của Thiên thai tông. Đó là Sơn môn (Sammon), Tự môn (jinon) và Chân thạnh (Shinsei).

Chi phái sau này là Tịnh độ. Những tự viện thuộc ba chi phái này hiện thời tính khoảng trên 4.000.

3. TRIẾT LÝ

Sự phân loại bình nghị về giáo lý của Phật (tức phán giáo) ở Thiên Thai tông là "Ngũ thời bát giáo." Thời kỳ thứ nhất là

thời Hoa nghiêm. Giáo lý được giảng dạy trong thời này là Pháp tự chứng của Phật trong sự giác ngộ của Ngài, nghĩa là, khai thị về sự giác ngộ của Ngài. Thính chúng không thể thâu thiệt nổi và họ như câm như điếc.

Thời kỳ thứ hai là thời Lộc uyển, nơi đây Ngài giảng các A-hàm nguyên thủy để khế hợp với những kẻ căn tính thấp kém. Chúng đệ tử của Ngài bấy giờ có thể tuân theo lời dạy của Ngài và thực hành một cách xứng lý để đạt được quả A-la-hán. Thời này cũng được gọi là thời Dụ dẫn, tức là thời kỳ mà mỗi người được dẫn dụ để đi đến giáo lý cao hơn.

Thới kỳ thứ ba là thời Phương đẳng, đây là thời mà những người Tiểu thừa quy đầu sang giáo lý Đại thừa và vì mục đích này mà Phật giảng các kinh được gọi là Phương đẳng (Vaipulya, tức triển khai). Vì Phật thường hay khiển trách các vị La-hán do tà kiến hay thiên kiến của họ, nên thời này được gọi là thời Đàn ha. Các vị Tiểu thừa, theo giảng luận của Phật, thức tỉnh về những thiên kiến của mình và học hỏi để thấy giá trị Đại thừa.

Thời kỳ thứ tư là thời Bát-nhã, khi Kinh Đại Bát-nhã được giảng thuyết và mọi ý niệm biện biệt và chấp thủ đều bị loại bỏ quyết liệt. Bởi vậy, nó được gọi là thời Đào thải. Suốt trong thời này, giáo lý về Không được giảng dạy nhưng chính Không lại bị phủ nhận. Do đó, thời Bát nhã cũng được gọi là thời Hội nhất thiết pháp, bác bỏ mọi phân tích và thống nhất chúng lại.

Thời kỳ thứ năm là thời Pháp hoa hay Niết bàn. Ở đây sự truy cứu hay phân tích và dung hợp về các học thuyết được giảng dạy. Quan điểm cho rằng ba thừa (Thanh văn, Độc giác và Bồ-tát thừa) có thể đạt được Thánh quả chỉ là một

giáo thuyết tạm thời (khai) để cuối cùng cả ba đều được hợp nhất vào một thừa (hội). Như thế thời thứ năm đặc biệt được gọi là thời "khai hội". Nhân duyên xuất hiện ở thế gian của Phật là cứu độ tất cả chúng sinh và nhân duyên ấy chỉ có thể được hoàn thành bởi kinh Pháp hoa. Do đó, Pháp hoa là giáo lý rốt ráo trong tất cả những giáo lý của Phật và vua của tất cả các kinh. Kinh Niết bàn được giảng vào thời này nhưng đó là toát yếu của tất cả những gì đã được quảng bá từ trước.

Sự phân chia thành năm thời chứng tỏ rằng ở đây, giáo lý của Phật được phân phối theo thời gian. Nhưng khi thuyết giáo, Phật thường xử dụng cùng lúc cả năm khi nào có cơ hội. Do đó, để thấu rõ bản chất các giáo lý của Phật, chúng ta phải phân phối chúng riêng biệt. Sự phân chia làm tám giáo được đề nghị để đạt đến đích này. bốn giáo lý đầu là phương thức giáo hóa:

1. *Đốn giáo*: Ở đây, Phật tuyên thuyết về sở chứng của Ngài mà không cần đến phương tiện nào cả; đây là thời Hoa Nghiêm,

2. *Tiệm giáo:* Nời đây, Phật dẫn dụ mọi người đi lần vào sự tư duy sâu thẳm, dùng tất cả mọi phương tiện; đây là thời Lộc uyển, Phương đẳng và Bát nhã.

3. *Bí mật giáo*: Trên thực tế, đây là giáo lý bí mật bất định, nó không nhất định và biến thiên vì thính giả khuất lấp nhau bởi sự thần thông của Phật và mỗi người nghĩ rằng Phật chỉ giảng cho riêng mình mà thôi. Như thế tất cả cùng nghe nhưng cách biệt và khác biệt nhau. Sự bất định như vậy có từ thời Hoa nghiêm cho đến thời Bát nhã.

4. *Bất định giáo:* Đây là một giáo lý bất định không bí mật, tất cả thính chúng đều biết rằng hết thảy cùng đang nghe nhưng họ nghe và hiểu khác nhau.

Bốn phương thức giáo hóa này là để tài bồi khả năng của thính chúng, và do đó, chúng chỉ được áp dụng trước thời Pháp hoa. Phương thức giáo hóa như thế không cần thiết trong thời Pháp Hoa vì giáo lý của Pháp hoa không phải là đốn hay tiệm, bí mật hay bất định. Tức là thời Hoa nghiêm thì gồm đốn giáo, bí mật giáo và bất định giáo trong khi thời Lộc uyển, Phương đẳng và Bát nhã gồm tiệm, bí mật và bất định giáo.

Kế đến, bốn giáo lý như là bản chất của chính giáo lý:

1. *Tạng giáo*: A hàm và tất cả giáo lý Tiểu thừa, như thấy trong văn học Tì-bà-sa (*Vaibhāṣika*).

2. *Thông giáo*: Chung cho tất cả ba thừa và là giáo lý sơ cơ của Đại thừa. Trong khi một vị sơ tâm Bồ-tát theo những tu tập như các vị trong ba thừa, thì một đại Bồ-tát thâm nhập cảnh giới của hai giai đoạn, hay giáo lý sau đây:

3. *Biệt giáo:* Thuần Đại thừa và riêng cho các Bồ-tát. Giáo lý thứ nhất và thứ hai chỉ giảng về cái không phiến diện (thiên không), giáo lý này giảng về trung đạo, và do đó, nó riêng biệt.

4. *Viên giáo:* "Viên" có nghĩa là toàn thiện, biến mãn, viên mãn, viên thông. Biệt giáo giảng về một trung đạo độc lập và cách biệt và chỉ là một phương tiện riêng biệt, còn viên giáo giảng về trung đạo của viên thông và quán triệt. Do đó, nó không phải là một trung đạo cách biệt, phiến diện, mà là một trung đạo như là thật thể, hoàn toàn hòa hợp, trên lý thuyết cũng như trên thực tiễn. Như thế, "viên"

có nghĩa là một pháp chứa đựng tất cả các pháp, nghĩa là "Nhất tức nhất thiết và Nhất thiết tức nhất."

Bấy giờ chúng ta xét đến năm giai đoạn của giáo lý này trong tương quan với bốn giáo thuyết như là bản chất của giáo lý, chúng ta có kết quả như sau:

Thời Hoa nghiêm không phải là thuần "viên" vì nó gồm cả biệt giáo.

Thời Lộc uyển chỉ phiến diện vì chỉ giảng các kiến giải Tiểu thừa.

Thời Phương đẳng giảng cùng lúc cả bốn giáo thuyết nhưng vẫn còn tương đối.

Thời Bát-nhã chủ yếu giảng viên giáo nhưng còn liên hệ thông giáo và biệt giáo. Do đó, nó chưa phải hoàn toàn viên mãn.

Thời Pháp hoa mới là thuần "viên" và tối thượng. Vì ở đây nhân duyên xuất hiện thế gian của Phật được biểu lộ đầy đủ. Kinh phụ thuộc, *Niết-bàn*, tóm tắt những gì Phật đã dạy trong suốt cả cuộc đời của Ngài, nghĩa là tam thừa và tứ giáo đều được xóa bỏ do hội tam thừa về nhất thừa và hợp tứ giáo thành một viên giáo cứu cánh. Như vậy, tất cả giáo lý của Phật sau cùng đều quy tụ vào Pháp hoa mà Thiên thai coi như là giáo lý tối thượng của tất cả Phật giáo.

Tông phái này chỉ công nhận duy nhất thừa, độ tất cả chúng sinh qua biển sinh tử, dù nó cũng thừa nhận sự có mặt tạm thời của ba thừa, tức là Thanh văn, Độc giác và Bồ-tát thừa.

Vì phương tiện thiện xảo, cả ba thừa này được giảng dạy, nhưng cứu cánh chúng được đưa về một thừa chân thật là Phật thừa (*Buddhayāna*).

Trong luận thích của Long thọ về kinh *Đại Bát-nhã* (*Đại trí độ luận*), có một chú giải về những nguyên lý căn bản này: tất cả các sự thể bị chi phối bởi điều kiện vô thường (*sarva-saṃskāra-anitya*: nhất thiết hành vô thường); mọi yếu tố đều không có tự ngã (*sarva-dharma-anātman*: nhất thiết pháp vô ngã) và Niết-bàn là sự vắng lặng (*nirvāṇa-śāntam*; Niết bàn tịch tĩnh). "Ba dấu hiệu của pháp" (tam pháp ấn)[6] có thể được quảng diễn thành bốn bằng cách thêm vào một dấu hiệu khác: tất cả đều lệ thuộc khổ đau (*sarva-duḥkham*: khổ) hay có thể rút ngắn vào dấu hiệu chân thật duy nhất: "thật tướng ấn". Có thể dịch chữ thật tướng như là vô tướng hay vô thật, nhưng không có nghĩa là mê vọng; vô tướng hay vô thật ở đây có nghĩa là không có một trạng thái (tướng) nào được thiết lập bằng luận chứng hay được truy nhận bởi tư tưởng; nó siêu việt cả ngôn thuyết và tâm tưởng. Lại nữa, Thiên thai giải thích nó như là "nhất đế" (*eka-satya*), nhưng "nhất" ở đây không phải là nhất của danh số, nó chỉ cho "tuyệt đối". Nguyên lý của học thuyết Thiên thai quy tụ trên thật tướng đó của vạn pháp.

Thật tướng hay thật thể chỉ được thể nhận qua các hiện tượng. Chương hai của Pháp hoa nói: "Những gì Phật đã thành tựu là pháp tối thượng. Hi hữu, khó hiểu. Chỉ có chư Phật mới thấu suốt được thật tướng của tất cả các Pháp, tức là tất cả các pháp đều như thị tướng, như thị thể, như thị nhân, như thị lực, như thị tác, như thị duyên, như thị quả, như thị báo, như thị bản mạt cứu cánh đẳng."[7]

---

[6] Cf. *Đại trí độ* 32 (T25n1509, tr.297c23).

[7] *Diệu pháp liên hoa* 1 (T09n262, tr. 5c10). 如是相。如是性。如是體。如是力。如是作。如是因。如是緣。如是果。如是報。如是本末究竟等. Cf. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (Wogihara, Tokyo 1958; 29.4): *sarvadharmān api tathāgata eva jānati/ ye ca te dharmā yathā ca*

Qua những biểu hiện này, của những hiện tượng hay của Chân như, chúng ta thấy được thật tướng. Đúng hơn, những biểu hiện này tức là thật tướng. Không có thật thể bên ngoài hiện tượng, chính nơi hiện tượng là thật thể.

Không nên nghĩ rằng, như thói thường, có một bản thể trường tồn bất động ở ngay trung tâm, mà chung quanh đó là hiện hữu của các phẩm tính, vận động và biến chuyển. Nếu bạn giả thuyết thật thể là một bản thể trường tồn như vậy, bạn sẽ bị mê hoặc hoàn toàn. Ngay cả những người theo Đại thừa, chủ trương thuyết nhị đế, có hai chân lý là thế tục và tối thượng, thường bị hiểu lầm bởi một ý niệm phân hai của luận chứng. Thiên thai tông, vì vậy, đề ra ba chân lý (tam đế), tức là, chân lý của không (Không đế), chân lý của giả tạm (Giả đế) và chân lý của phương tiện (Trung đế). Mọi sự thể đều không có hiện thực và do đó, tất cả đều không. Nhưng chúng có hiện hữu giả tạm. Đồng thời chúng là phương tiện, hay quãng giữa, nghĩa là thật tướng hay Chân như.

Theo tông phái này, cả ba chân lý ấy là ba trong một. Một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn đạt thì là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Vì vậy, khi luận chứng của chúng ta y cứ trên không, chúng ta khước từ hiện hữu của giả và trung, vì chúng ta coi không như là siêu việt tất cả ba. Như vậy, cả ba thảy đều là không. Cũng vậy, khi lập luận của chúng ta đưa vào giả hay trung đế. Do đó, khi một là không thì tất cả đều không; khi một là

---

te dharmā yādśāś ca te dharmā yal lakṣaṇāś ca te dharmā yat svabhāvāś ca te dharmāḥ/ ye ca yathā ca yādśāś ca yal lakṣaṇāś ca yat svabhāvāś ca te dharmā iti/ teṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣo ‘parokṣaḥ/ TS

giả thì tất cả là giả; khi một là trung thì tất cả là trung: "Nhất không nhất thiết không, nhất giả nhứt thiết giả, nhất trung nhất thiết trung." Đằng khác, chúng cũng được gọi là tức không, tức giả và tức trung. Cũng gọi là viên dung tam đế, ba chân lý đúng hợp tròn đầy, hay là tuyệt đối tam đế, ba chân lý tuyệt đối.

Chúng ta không nên coi ba chân lý này như là cách biệt nhau, bởi vì cả ba thâm nhập lẫn nhau và cũng tìm thấy sự dung hòa và hợp nhất hoàn toàn. Một sự thể là không nhưng cũng là giả hữu. Nó là giả bởi vì nó không, và rồi, một sự là không, đồng thời là giả cho nên cũng là trung.

Phi hữu và giả hữu có thể được coi như là tương phản. Trung không có nghĩa là ở giữa hai. Nó ở trên, vượt qua hai. Thực ra, nó tức là cả hai bởi vì thực tướng có nghĩa rằng trung, chính là không tướng và giả tướng. Cả ba chân lý này luôn luôn hợp nhất và dung hòa. Đúng ra, chúng bao gồm lẫn nhau. Trung đạo (*madhyamā pratipad*). Thật tướng (*svalakṣaṇa*) và Như như (*tathatā*) ở đây đồng nghĩa và đồng nhất trong mọi trường hợp. Ở đây ta cần ghi nhận rằng dù từ ngữ "không" được dùng đến, nhưng nó không có nghĩa là không "vô sở hữu" (hay vô thể) mà là "lìa xa tâm tưởng" hay "thoát khỏi chấp trước": "ly tình không". Ngay cả ý niệm không cũng bị phủ nhận; nó hoàn toàn là một sự phủ nhận. Thế là, bất cứ hiện hữu nào cũng phải là giả tạm bởi vì tất cả các pháp đều được "thi thiết" trong tâm hay hiện hữu bởi những tập hợp nhân quả. Chúng chỉ hiện hữu ở danh ngôn, không có trong hiện thực; tức là chúng hiện hữu bằng giả danh. Phải khước từ bất cứ hiện hữu thường hằng nào, nhưng phải thừa nhận hiện hữu giả danh. Mọi sự thể đều là không, và giả danh là trung đạo, tức là tuyệt đối.

Chân lý cứu cánh được giảng theo Thiên thai tông là Như như, không phải là thật thể (*tattva*). Như, có nghĩa là thật tướng của chính tất cả các pháp trong khi thế giới hiện tượng là tướng dạng của các pháp biểu hiện trước mắt. Không thể nhìn thấy trực tiếp hay tức thời được thật tướng của các pháp. Chúng ta phải nhìn nó trong các hiện tượng luôn luôn biến chuyển và biến dị, như thế, thật tướng vốn linh hoạt. Chính các hiện tượng đều tức là thật tướng của các pháp. Thật tướng của các pháp là Như, nghĩa là các pháp như là biểu hiện của chúng, cũng như các làn sóng chuyển động không khác với nước vắng lặng. Chúng ta thường đặt tương phản giữa nước vắng lặng và sóng động; nhưng dù chuyển động hay tĩnh lặng, chúng cũng chỉ là sự biểu hiện của cùng là nước mà thôi. Những cái được biểu hiện hay được phát lộ ở bên ngoài không gì khác hơn chính là sự thể ấy. Không có khác biệt nào giữa cả hai.

Đấy là lý thuyết về thật tướng của tất cả các pháp, nghĩa là tất cả các pháp được biểu lộ đều là những pháp ở ngay trong tự tướng của chính chúng (*sarva-dharma-svalakṣaṇatā*: chư pháp thật tướng). Hoặc giả, diễn đạt cách khác, "tướng dạng thế gian (hiện tượng giới) là thường trụ" (*lokalakṣaṇa-nityatā*: thế gian tướng thường trụ).

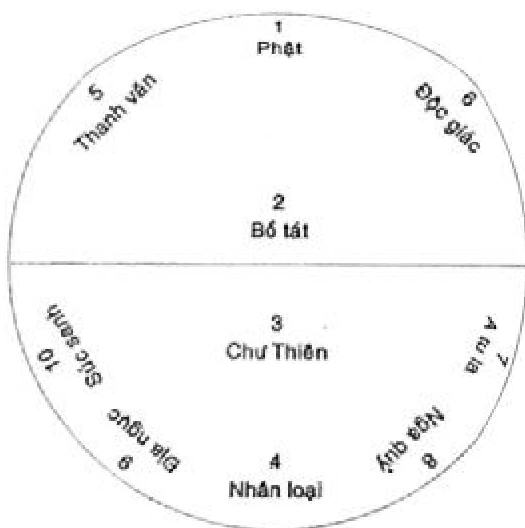
Theo học thuyết Thiên thai, mỗi một pháp tự biểu lộ trong tất cả ba chân lý. Tất cả mỗi hiện hữu như thế là tương thông trong tất cả ba chân lý.

Toàn thể vũ trụ được coi như là sự tập thành của "ba nghìn", nhưng lý thuyết này khác hẳn những hệ thống đa nguyên khác. Nó không phải là một lối liệt kê tất cả các pháp; cũng không phải là thế giới hệ của ba đại thiên vũ trụ. Vậy nó là gì? Chúng ta cần giải thích cái "ba nghìn" này. Nói là "ba nghìn", không phải chỉ cho một tính chất bao la

của danh số hay bản thể, mà để nói lên sự tương dung của tất cả các pháp và nhất thể cứu cánh của toàn thể vũ trụ.

Với căn bản “ba nghìn” này, Thiên Thai tông đề ra một thế giới hệ gồm mười cảnh vực, tức là, thế giới của hữu tình được chia thành mười cõi, trong đó cao nhất là bốn cõi thánh và thấp hơn là sáu cõi phàm.

MƯỜI CẢNH VỰC



1. *Phật giới.* Một vị Phật không ở trong vòng mười cõi thế gian này, nhưng vì Ngài thị hiện giữa loài người để giảng dạy giáo lý của mình nên một phần Ngài được kể vào trong đó.

2. *Bồ-tát giới.* Một vị Phật tương lai.

3. *Độc giác Phật.* Một vị Phật tự giác ngộ, không giảng dạy kẻ khác.

4. *Thanh văn giới.* Đệ tử trực tiếp của Phật.

Bốn hạng trên đây được xếp vào hàng các cõi thánh.

5. *Thiên giới.* Mặc dù là siêu nhân, nhưng hạng này không thể giác ngộ viên mãn nếu không có giáo thuyết của Phật.

6. *A-tu-la*. Những quỉ thần hiếu chiến. Dù thuộc thiên giới một phần, nhưng chúng được đặt ở nửa phần thấp hơn thiên giới.

7. *Nhân giới*. Có bản chất trung hòa.

8. *Ngạ quỉ*. Những loài đã chết, gọi khác đi là các quỉ đói.

9. *Súc sinh*. Có bản chất mê muội, gồm tất cả cảnh giới loài vật.

10. *Địa ngục*. Những loài bị hành tội, ở cõi thấp nhất.

Mười cõi này tương dung và tương nhiếp lẫn nhau, mỗi cõi mang trong nó chín cõi còn lại kia. Tỉ dụ như, nhân giới sẽ bao hàm cả chín cõi khác, từ Phật cho đến địa ngục, và mỗi một trong mười cảnh vực kia cũng vậy. Ngay cả cảnh giới của chư Phật cũng bao gồm bản chất của địa ngục và các cõi khác, bởi vì một đức Phật, dù ở Ngài không có bản chất của địa ngục, nhưng vì để cứu rỗi những chúng sinh ô nhiễm ở đây nên cũng có địa ngục ở ngay trong tâm của Ngài. Trong ý nghĩa này, Phật giới cũng bao gồm cả chín cõi khác.

Mỗi một thế giới bao hàm tất cả mười thế giới, được nhân lên thành 100 thế giới. Thêm nữa, mỗi cảnh vực có mười sắc thái khác nhau (mười Như) như ta đã thấy ở trên; tức là: tướng, tính, thể, lực, tác, nhân, duyên, quả, báo và bản mạt cứu cánh. Đấy là mười hiện tượng của Như. Do khám phá ra mười hiện tượng này trong 100 thế giới, Thiên Thai tông đạt đến thuyết lý về 1000 cõi: “Bách giới Thiên như”.

Lại nữa, mỗi cõi gồm có ba phần: chúng sinh giới, hư không giới hay khí thế gian và ngũ uẩn được tách rời từ chúng sinh giới (sắc, thọ, tưởng, hành và thức). Như vậy là có ba nghìn cảnh vực tạo thành toàn thể của thực tại được biểu hiện.

Trong Phật giáo, chữ "ba nghìn" thường chỉ cho đại thiên vũ trụ gồm một nghìn tiểu, một nghìn trung và một nghìn đại thế giới. Với Thiên thai tông, trái lại, đấy không phải là một thế giới hệ, mà là vũ trụ của tất cả hữu tình và vô tình, nghĩa là toàn thể thế giới sinh động.

Thực chất Phật giáo không phải là tìm kiếm một nguyên lý hay coi tuyệt đối thể như là ly cách hay độc lập. Ở đây, Thiên thai tông hoàn toàn quay về lý thuyết duy tâm nhưng diễn tả khác hơn. Tông này nêu lên rằng trong một sát-na tâm hay một khoảnh khắc của tư tưởng bao gồm cả ba nghìn thế giới (nhất niệm tam thiên). Đây là một lý thuyết riêng biệt của tông này và được gọi là "Bản cụ tam thiên" hay "Lý cụ tam thiên" hay "Tính cụ tam thiên", và có khi được gọi là "Viên cụ tam thiên. Nội thể, hoặc *cụ* hay bản tính hay *viên* (mãn) đều chỉ chung cho một ý niệm như nhau, tức là, trong một khoảnh khắc của tư tưởng (sát-na tâm) đều có cả 3.000 thế giới. Có người coi ý niệm này như là rất gần với ý niệm về tuyệt đối thể. Nhưng nếu bạn coi tuyệt đối thể như là căn nguyên của tất cả tạo vật thì nó không đúng hẳn là tuyệt đối thể. Vậy nó có thể được coi như là một hình thái của lý thuyết duy tâm, nhưng nếu người ta nghĩ rằng tâm thể ấy biểu hiện thế giới ngoại tại bằng tiến trình phân hai thì lại khác hẳn, vì nó không có nghĩa rằng, một khắc của tư tưởng tạo ra ba nghìn thế giới, bởi vì một sự tạo tác là sự khởi đầu của một chuyển động theo chiều dọc, nghĩa là tạo tác trong thời gian. Nó cũng

không có nghĩa rằng ba nghìn thế giới được thu vào trong một khoảnh khắc của tư tưởng, bởi vì sự thu giảm là một hiện hữu theo chiều ngang, nghĩa là cộng hữu trong không gian.

Dù ở đây chủ thuyết ba nghìn thế giới được quảng diễn trên căn bản duy tâm nhưng nó không chỉ là duy tâm vì tất cả các pháp trong vũ trụ đều ở ngay trong một ý niệm nhưng không giản lược vào tâm hay ý.

Quan niệm rằng thế giới tiềm tàng trong một khoảnh khắc của tư tưởng, là triết học về nội tại thể, thì hiện tượng và tác động của tâm là một. Ta có thể gọi là "hiện tượng luận" (phenomenology), nhưng theo thuật ngữ, nên gọi là "thật tướng luận", mỗi hiện tượng tâm hay vật, tự biểu lộ lý tính hay bản tính của chính nó.

Nguyên lý mà mỗi hiện tượng tự biểu lộ là ba chân lý trong một hòa điệu: "viên dung tam đế" tức không, giả và, trung, nghĩa là, thật thể vốn nội tại, hoàn toàn nội tại, nội tại trong lý tính và nội tại trong bản tính. Điều này có nghĩa là, một sự thể hay một hiện thể tự nó là thật tướng. Do đó mà nói: "Mỗi vật, ngay cả màu sắc hay hương vị, đều đồng nhất với trung đạo" (nhất sắc nhất hương vô phi trung đạo).

Ba thân (*trikāya*) của Phật được coi như là Phật quả; đó là lý thuyết đặc trưng của Thiên thai tông. Mỗi đức Phật giác ngộ viên mãn đều được quan niệm là có ba thân. Dù những danh từ gốc "*Dharmakāya*", "*Sambhoga-kāya*", "*Nirmāṇa-kāya*" nguyên nghĩa là "Pháp thân", "Thọ dụng thân" và "Ứng hóa thân", nhưng từ ngữ thân theo nghĩa thường rất dễ bị hiểu lầm vì nó gợi ra ý tưởng về một hiện hữu thể xác. Pháp thân chính là lý niệm, lý tính hay chân lý, không có một hiện hữu hữu ngã nào cả. Nó đồng nhất với trung đạo

đế. Thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chứng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của một tác nhân lâu dài. Thân này có hai: a) Tự thọ dụng thân; là nhân cách khi Ngài thọ hưởng sự tự giác của mình; b) Tha thọ dụng thân; tha đây là các vị Bồ-tát đã qua giai đoạn sơ cơ; thân này biểu lộ cho các vị đó. Ứng hóa thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức để cứu rỗi chúng sinh. Ứng hóa thân có hai: a) thân thể chỉ riêng cho các vị Bồ-tát sơ cơ; b) thân thể dành cho những chúng sinh ở dưới cấp bậc này.

Mỗi đức Phật đều có ba sắc thái này. Trong khi một vị Phật biểu hiệu cho lý tính hay chân lý mà Ngài đã chứng ngộ, thì một đàng Ngài là vị chứng ngộ lý giới hay thọ hưởng sự giác ngộ của mình và đàng khác Ngài là vị ban bố lý giới hay là vị cứu độ tất cả chúng sinh đang khổ não và hệ lụy. Như vậy, Phật được coi như chính lý tưởng giới (Giác ngộ), vị thọ hưởng lý tưởng giới (Sở giác), đang ban bố cho kẻ khác (Năng giác). Thọ dụng thân mà Phật chứng được như là báo ứng của nỗ lực lâu dài, trong khi Ứng hóa thân mà Ngài hóa hiện tự tại là để gặp gỡ những nhu cầu của chúng sinh và thế giới.

Ba thân của Phật lại được chia thành bốn, năm, sáu hay mười, nhưng ba thân của Thiên thai tông trên đây có thể được coi như là lý thuyết căn bản về Phật.

CHƯƠNG X

CHÂN NGÔN TÔNG

真言宗

Đại thừa – mật giáo

1. CƯƠNG YẾU

"Chân Ngôn" (Nhật: Shingon) là dịch nghĩa Phạn ngữ "*mantra*", có nghĩa là "bí mật giáo", một giáo pháp không thể phát biểu bằng những ngôn ngữ thông thường. Giáo pháp đó, được nói bằng chính ngôn ngữ của Phật, phải được phân biệt với lý tưởng ẩn kín trong tâm Phật vốn không biểu lộ bằng lời. Chân ngôn tông nhằm tìm hiểu chính Phật lý không biểu hiện thành ngôn ngữ đó. Một tổ chức của Phật giáo đồ dưới hình thức Mật thừa (Mantrayāna) dường như đã được thành hình tại Na-lan-đà (Nalanda) vào thời của Nghĩa Tịnh, của thế kỷ VII sau Tl, vì Nghĩa Tịnh có đề cập đến một số văn học Mật giáo đang được lưu hành tại đây, mà chính ông cũng từng học tập về Mật giáo mặc dù không am tường hoàn toàn. Trung tâm học tập của mật giáo hình như dời về đại học Vikramaśīla tận cuối dòng sông Hằng (Ganges), vì Phật giáo Tây tạng có liên hệ đặc biệt với đại học này.

Một điều rõ ràng là tại Ấn độ, ngay từ thời Vệ đà, đã có những tập tục về ma thuật, gồm bốn lối tế tự Homa (hỏa đàn) hoàn toàn trùng hợp với những tập tục của Phật giáo. Lối tế tự này có thể là những tập quán của thổ dân Ấn hay có thể là của di dân cổ thời. Sau một thời gian thực hành lâu dài, tập tục này dần dần đồng hóa với Mật giáo, một tông

phái thường bị nhầm lẫn với Kim cang thừa (Vajrayāna) của Phật giáo. Nếu vì lý do nào đó mà Mật giáo (của Phật giáo) có liên hệ đến những tập tục đáng ghét kia thì nó không thể được coi là Kim cang thừa, vì đây là một từ ngữ dùng để chỉ cho tông chỉ bí mật cao siêu, vượt hẳn cả Tiểu và Đại thừa. Kim cang thừa như thế chỉ có thể được tiêu biểu nơi Hoằng Pháp đại sư (Kôbô), (774-835) là người tập đại thành toàn bộ mật giáo.

Phán giáo của Hoằng Pháp đại sư thật sự căn cứ vào mười giai đoạn phát triển của tâm, tức "thập trụ tâm" (không nên nhầm lẫn với "thập trụ địa):[1]

1. *Dị sinh kỳ dương tâm:* những nẻo đường của cuộc sống mù quáng do bản năng điều khiển (giai đoạn của phàm ngu).

2. *Ngu đồng trì trai tâm (nhân thừa):* cố gắng vượt lên cho một đời sống đạo đức (như trường hợp Khổng giáo).

3. *Anh đồng vô úy tâm (thiên thừa):*giai đoạn chúng sinh ở cõi thiên, nỗ lực cho một sức mạnh siêu nhiên. (Lão giáo và Bà-la-môn giáo).

4. *Duy uẩn vô ngã tâm (Thanh văn thừa),* thừa của các đệ tử trực tiếp của Phật, vươn lên đời sống tâm linh cao đẳng như trong các bộ phái Tiểu thừa: Câu Xá và Thành thật tông:

5. *Bạt nghiệp nhân chủng tâm* (Độc giác thừa), thọ hưởng giác ngộ riêng tư nhưng còn vị kỷ.

6-7. *Tha duyên đại thừa tâm, Giác tâm bất sinh tâm:* cho rằng ba thừa là chân thật (giai đoạn Tam luận, Pháp

---

[1] Cf. Không Hải, *Thập trụ tâm luận*, 10 quyển, Taishō 77 No 2425. TS

tướng tông).

8-9. *Nhất đạo vô vi tâm* và *cực vô tự tính tâm:* Nhất thừa, cho rằng chỉ có Một thừa là chân thật. (Giai đoạn của Hoa nghiêm và Thiên thai tông).

10. *Bí mật trang nghiêm tâm (Kim cang thừa),* tông chỉ của Chân ngôn tông.

Những giai đoạn nào từ thấp lên cao, cho thấy sự tiến triển của tâm thức con người theo thời gian, còn những giai đoạn cùng phát triển đồng thời, cho thấy tình trạng của thế giới hướng thượng.

Trong mười trụ tâm, trụ tâm thứ nhất không được coi như là thừa, nhưng vì chúng sinh ở đó đang hướng về các thừa nên mới được xếp vào chung đó. Theo quan điểm của Chân ngôn tông, Kim cang thừa đứng trên các thừa khác, đó là Tối thượng thừa về Mật giáo.

Không nên quên rằng có đến hai phái Mật giáo: tức Thai mật (Taimitsu) và Đông mật (Tōmitsu). Phái trước là Mật giáo được truyền từ Thiên thai tông, còn phái sau được truyền vào Đông tự (Tôji) của Chân ngôn tông. Cả hai không khác nhau lắm nhưng về sự tướng thực hành thì Đông mật là một tông phái đặc biệt vì nó hình như phổ biến hơn Thai mật; còn về giáo tướng (lý thuyết) thì không có gì khác nhau giữa hai phái cả. Thí dụ, cả hai cùng đồng quan niệm về đức Phật Thích-ca-mâu-ni và Đại Nhật (Mahāvairocana), và thêm nữa, trong việc áp dụng lý thuyết này vào Thần đạo (Shinto) ở Nhật. Học giả tham khảo về sự liên hệ giữa Phật giáo và Thần đạo cần phải thông rõ điều này, vì từ ngữ Thần đạo như Lưỡng bộ (Ryôbu) và Nhất chân (Ichijtsu) bắt nguồn từ sự sai biệt về tư tưởng của hai phái Mật tông này.

2. LỊCH SỬ

Kinh điển của phái mà ta thường gọi là Mật giáo Tạp bộ (Tạp mật)[2] được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ tư sau TL. Cát Hữu (Śrīmitra: Thi-lị-mật-đa-la hay Thi-lê-mật), người xứ Pai (Kuccha, hay Qui Tư, một bộ lạc da trắng) dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú, lược thuật và các loại phù phép khác, thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao.

Phái mà ta mệnh danh là Mật giáo Thuần bộ (Thuần mật) do ba vị pháp sư Ấn độ đến Trung quốc vào đời Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy (Subhakarasiṃha, 637-735), từng là một vị vua của xứ Orissa. Ông xuất gia làm tăng và đến đại học Na-lan-đà nơi Pháp mật (Dharma-gupta) trụ trì. Thâm hiểu du già (*yoga*), chân ngôn (*dhāraṇī*) và ấn quyết (*mūdra*), ông khởi hành đi Kaśmir và Tây tạng, và cuối cùng đến Trường an vào năm 716, nơi đó ông được vua Huyền Tôn (685-762) tiếp đón nồng hậu.

Vô Hành, một học giả Trung hoa, du hành sang Ấn độ, gặp Nghĩa Tịnh tại Na-lan-đà và thâu thập nhiều bản kinh Phạn văn. Ông mất trên đường hồi hương, nhưng những tài liệu thâu thập của ông vẫn được đưa đến chùa Hoa nghiêm ở Trường an. Khi hay tin đó, ThiệnVô Úy bèn cùng Nghĩa Tịnh chọn lựa vài bản kinh quan trọng, và vào năm 725, khởi dịch kinh Đại Nhật và các kinh khác. Thiện Vô Uý muốn trở về Ấn độ, nhưng không được phép khởi hành, và mất vào năm 735.

[2] Các kinh điển thuộc Tạp mật, Nanjio No. 167, 309, 310.

Vị thứ hai là Kim Cương Trí (Vajrabodhi 663-723), người Nam Ấn, học đạo tại Na-lan-đà. Năm 15 tuổi ông sang Tây Ấn và học tập Nhân minh luận trong bốn năm trời với Pháp Xứng (Dharmakīrti), nhưng rồi trở về lại Na-lan-đà để thọ đại giới. Trong sáu năm trời, ông chuyên cần học Luật (*vinaya*) và Trung quán luận (Mādhyamika) với Śāntabodhi; ba năm kế đó ông nghiên cứu *Du-già luận* (*Yogācāra*) của Vô Trước, *Duy thức luận* (*Vijñaptimātra*) của Thế Thân và *Biện trung biên phân biệt luận* (*Mādhyāntavibhaṅga*) của An Huệ (Sthiramati) với Jinabhadra tại Ca-tì-la vệ, Bắc Ấn. Rồi bảy năm sau nghiên cứu *Kim cang đỉnh* (*Vajra-śekhara*) và các kinh Mật giáo khác với Long Trí (Nāgābodhi) ở Nam Ấn. Sau cùng, ông đáp thuyền theo đường Nam hải đến Lạc dương vào năm 720. Ông dịch thuật nhiều kinh điển quan trọng của Mật giáo, như *Kim cang đỉnh* v.v… Năm 741, trong lúc ở Trường an, ông được phép trở về Ấn độ nhưng mất trên đường về tại Lạc dương.

Bất Không (Amoghavajra, 705-774), đệ tử xuất sắc của Kim Cương Trí, người Bắc Ấn, thọ Sa-di năm 15 tuổi và đến Quảng đông cùng với thầy, là người mà ông theo hầu đến tận Lạc dương, và thọ đại giới năm 20 tuổi. Trong 12 năm, ông thâm hiểu cả giáo tướng và sự tướng của Mật giáo. Khi thầy mất, ông sang Tích lan cùng với các đệ tử, cả thảy 37 người, và tìm đến Pháp sư Phổ Hiền (Samantabhadra) để nghiên cứu về giáo lý của kinh *Kim cang đảnh du già* (*Vajra-śekhara-yoga*) và *Đại nhật thai tạng* (*Mahā-vairocana-gharbha-kośa*). Ông trở về Tràng an năm 746 với một số kinh điển phong phú đó.

Bất Không là Quốc sư của ba triều vua: Huyền Tông, Túc Tông, và Đại Tông. Ông dịch cả thảy 110 bộ kinh, gồm 143

quyển trong đó có bộ quan trọng nhất là *Kim cang đỉnh*;[3] điều đáng ghi nhận nơi đây, đó là kinh mà giáo sư Tucci người Ý và giáo sư Ono người Nhật tình cờ phát kiến đồng thời. Giáo sư Tucci tìm thấy ở Tây tạng bản Phạn văn; và giáo sư Ono khám phá, tại Nhật bản, chú giải kinh đó bằng tranh ảnh, được Trí Chứng Đại sư (Chisho, tức Viên Chân, Enchin) mang về từ Trung hoa năm 853. Dịp may khám phá này của hai vị giáo sư danh tiếng sẽ đóng góp rất nhiều cho lịch sử của Chân ngôn tông tại Ấn độ, Tây tạng, Trung hoa và Nhật bản.

Nhất Hành (Ichigyô, 783-727), đệ tử của Thiện Vô Úy, tinh thông về Tam luận, Thiền, Thiên thai và lịch số, từng giúp Thiện Vô Úy dịch kinh *Đại nhật*.[4] Nhờ nghe thầy giảng, Nhất Hành trước tác một bản sớ về kinh này, gọi là *Đại nhật kinh sớ*.[5] Vì là một học giả uyên thâm về Thiên thai giáo, nên bản sớ giải của ông được xem như chứa đựng rất nhiều giáo nghĩa Thiên thai. Bản cảo lưu truyền chưa được tu chính, sau cùng được Trí Nghiễm, đệ tử của Thiện Vô Úy và Ôn Cổ, đệ tử của Kim Cang Trí, hiệu đính và đặt tựa lại là *Đại nhật kinh nghĩa thích*. Đông mật vẫn y theo bản kinh chưa được tu chính cũ trong lúc Thai mật lại dùng bản được hiệu đính này. Nhất Hành theo học với cả hai Pháp sư Ấn độ, Thiện Vô Úy và Kim Cang Trí và được cả hai truyền cho các nghi quĩ về Kim cang giới (*Vajradhātu*) và

---

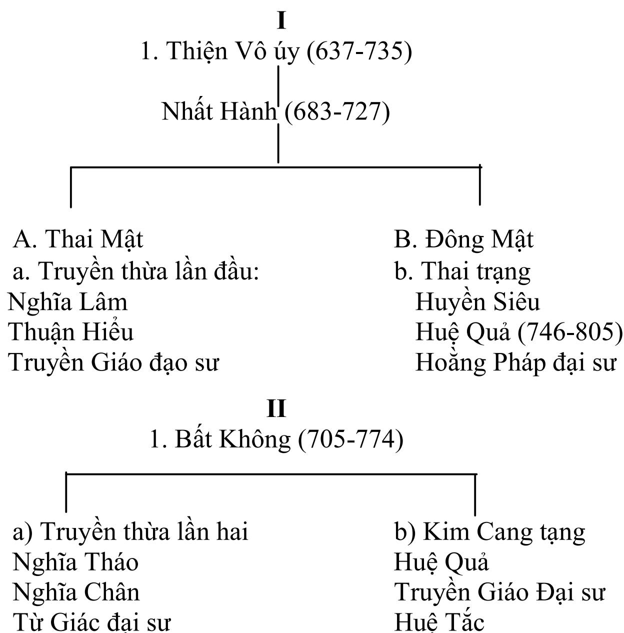
[3] *Kim cang đỉnh nhất thiết Như lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng đại giáo vương kinh* 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經, Bất Không dịch, 3 quyển. Taishō 18 No 0865.

[4] *Đại Tì-lô-giá-na thành Phật thần biến gia trì kinh* 大毘盧遮那成佛神變加持經, Thiện Vô Uý dịch, 7 quyển. Taishō 18 No 0848.

[5] *Đại Tì-lô-giá-na thành Phật kinh sớ*, Nhất Hành, 20 quyển. Taishō 39 No 1796.

Thai tạng giới (*Garbhakośa*, hay *Garbhakukṣi*), nhưng có người cho rằng ông coi Kim cang giới quan trọng nhất trong hai giới đó.

Đồ biểu sau đây chỉ rõ hệ thống truyền thừa:



Trong niên hiệu Hội xương (845), tại Trung quốc có nạn đàn áp Phật giáo, Viên Nhân (Ennin) tức Từ Giác đại sư (Jikaku), thuộc Thiên thai tông đang ngụ tại xứ này. Ông gặp nhiều khó khăn trong thời kỳ này nhưng lại nhờ vào lúc loạn lạc đó mà thâu thập được rất nhiều tài liệu quý giá về Phật giáo Mật tông.

May mắn là giáo tướng và sự tướng của Mật tông được mang về Nhật bản do bốn vị đại sư và những vị khác, và ngay từ đó, được tổ chức và hệ thống hóa hoàn bị nhờ nơi bàn tay tài tình của Không Hải (Kūkai) tức Hoằng Pháp đại sư (Kôbô). Cao dã sơn (Kōyasan), trung tâm học tập Mật giáo, được cho rằng có đến 990 ngôi chùa trong thời kỳ hưng thịnh nhất.

Hoằng Pháp đại sư, tổ sư của Chân ngôn Nhật bản, là nghệ sĩ đầu tiên và lỗi lạc nhất về điêu khắc và thư pháp. Thể cách văn học của ông được ngưỡng mộ ở cả Trung quốc lẫn Nhật bản. Ông dựng một tư thục về nghệ thuật được xem như là một trung âm giáo dục cho quần chúng tại Kyoto. Mặc dầu trường này bị hủy bỏ ngay sau khi ông mất, ảnh hưởng về giáo dục sơ học vẫn tồn tại mãi mãi tại đây. Vần Iroha được coi như do công ông tạo nên là điều hữu lý nhất, nay rất phổ thông và quảng bá khắp Nhật bản.

Hiện tại, Chân ngôn tông chia làm hai phái: cổ và tân; chùa chiền thuộc tông này gồm có 10,000 cả thảy.

3. TRIẾT LÝ.

Chân ngôn tông tự cho là duy nhất bí truyền trong lúc các tông khác được xem như là công truyền. Sự phân biệt giữa hai giáo lý Mật và Hiển là do nơi luận giải về Pháp thân của đức Phật. Pháp thân là thể tính nên không hình danh sắc tướng, không thuyết pháp, theo Hiển giáo; trong lúc theo giáo lý bí truyền của Mật tông thì đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là Pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp. Những lời dạy của ngài được ghi trong *Đại Nhật Kinh* và *Kim Cang đỉnh Kinh.* Thêm vào đó, Hiển giáo nhận rằng nhân duyên của Phật quả có thể giải thích được từng phần trong lúc quả báo thì không thể giải thích

bằng cách nào được. Trạng thái bất khả tư nghị của Phật quả lại được giải thích trong các kinh điển bí truyền kể trên. Còn về thời gian để tự chứng được Phật quả thì Hiển giáo cho rằng phải trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp trong lúc Mật giáo quan niệm chỉ cần một niệm hay cùng lắm thì một đời là đủ, và quả quyết chính tự thân này của chúng ta sẽ thành Phật. Trong một tông phái Hiển giáo, Tam tạng kinh điển là chỗ y cứ, trong lúc Mật giáo chú trọng hình thức nghi lễ (*kalpa* hay *vidhi*: nghi quỹ) hơn.

Mật chú (*mantra*) là nguồn để đạt được năng lực gia trì của Phật. Nếu chúng ta nói về sự thuyết pháp của Pháp thân và tính cách có thể giải thích của quả báo, thì chúng ta có thể nói thế, vì rằng tất cả giáo thuyết đều do chính đức Phật tùy ý giảng nói, hay đúng hơn, chúng ta phải nói rằng, đó là sự thuyết pháp vô ngôn để Ngài tự hưởng thọ pháp lạc.

Theo Hiển giáo, những lời dạy của đức Phật hoàn toàn ứng theo sự hấp thụ của chúng sinh, còn chính Pháp thân thì bất khả tri và ngay cả Phật quả cũng hoàn toàn không thể biện giải. Do đó, không có sự thuyết pháp của Phật thân. Chân ngôn tông, ngược lại, quả quyết rằng đức Phật không có “nắm tay giữ bí quyết” mà ngài biểu lộ bằng chính tay Ngài, và Ngài thường trụ thuyết pháp nhưng vì thính chúng không có tai để nghe và không có trí để hiểu.

Tam mật về thân, khẩu, ý của đức Phật sẽ vĩnh viễn là bí mật nếu không có phương tiện dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy phải bắt đầu từ gia trì lực (*adhiṣṭhāna*) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sinh: thân, khẩu, ý. Theo nghi quỹ, phương tiện dẫn độ có ba thứ: 1. Tay kết án khế (*mūdra*), và những cử chỉ khác của thân; 2. Miệng tụng

chân ngôn đà-la-ni (*dhāraṇī*), và những lời cầu nguyện khác; 3. Tâm nhập bản tôn tam-ma-địa, tương ứng với ba nghiệp của chúng ta. Do đó, qua nghi quỹ vừa kể, chúng ta có thể biết được cảm ứng toàn vẹn của đức Phật và chúng sinh từ đó đạt được kết quả "Phật trong ta, ta trong Phật" (nhập ngã, ngã nhập); từ đó, thực hành về giáo tướng của Phật quả khả đắc ngay nơi nhục thân này.

Đại Tì-lô-giá-na (Mahāvairocana), là danh hiệu đức Phật Đại Nhật theo Phạn văn, có vẻ như khác biệt với đức Phật Thích-ca-mâu-ni nhưng nếu nghiệm theo mật nghĩa, thì Thích-ca cũng chính là Đại Nhật; còn Bồ-tát Phổ Hiền (Samantabhadra), thị giả của đức Thích-ca-mâu-ni, thì trở thành Kim Cang Thủ (Vajrapāṇi) thị giả của đức Đại Nhật. Và ngay cả đức Phật huyền mật kia cũng có đến hai thân, thường được tượng trưng bằng hai vị Phật riêng biệt.



Đại Nhật Như Lai

Trong Phật giáo, một vị Phật, lâu đời đến bao nhiêu và có nhân duyên trọng đại đến mấy, vẫn là một cá thể, bởi vì trí tuệ viên mãn là sự viên mãn của nhân cách, và nhân cách đó là Phật. Sự viên mãn nhân cách được

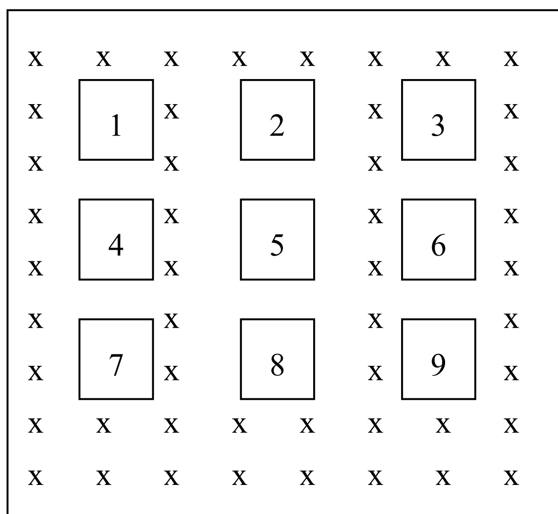
trang nghiêm bởi Ba-la-mật là Trí pháp thân. Phật tính về mặt tĩnh vốn có sẵn đầy đủ như nguồn sáng vĩ đại (Kim cang giới) và là Đại Nhật của Kim cang giới. Chúng ta vẫn chưa nhận thức rõ ràng là năng lực sinh động tỏa sáng khắp nơi, như hơi ấm hay tình thương, bao giờ cũng ấp ủ tất cả chúng sinh hiện hữu trong thế giới Thai tạng. Do đó, Lý pháp thân, được mô tả như là tính giới, tức là vũ trụ tự thân, phải được thắp sáng và đón nguồn sáng của trí tuệ viên mãn. Đức Phật đã thành tựu đến chỗ "lục đại vô ngại": địa, thủy, hỏa, phong, không và thức; và là đức Phật Đại Nhật của Thai tạng giới. Những danh hiệu kỳ dị như Kim cang giới và Thai tạng giới chỉ có đặc tính bất diệt của trí tuệ cá thể, hoặc cũng gọi là cảnh giới của quả và căn nguyên bản hữu của mọi loài (thỉnh thoảng lại được gọi là cảnh giới của nhân).

Hai hình thái này của Phật hoàn toàn khác nhau. Tôi dùng chữ "tĩnh" và "động" dành cho nhân cách của Phật dựa trên sự biểu hiện năng lực gia trì của Ngài. Nhìn từ nơi cương vị chứng ngộ trí tuệ viên mãn của Ngài, thì đức Phật của cảnh giới bản hữu là tĩnh và do đó có "định ấn", trong lúc đức Phật của cảnh giới trí tuệ là động, do thật chứng lý tưởng và có "trí ấn". Thí dụ có một cá thể tự phát triển và chứng ngộ và tiến xa đến chỗ thể nhập vào lý tính vũ trụ, cá thể đó sẽ là Phật Đại Nhật của Kim cang giới. Trong điêu khắc, vị đó sẽ được trình bày bằng bàn tay trái nắm lấy ngón trỏ của bàn tay phải, dấu hiệu của "trí ấn".

Lại nữa, khi vũ trụ tự nó được rọi sáng và tiếp nhận nguồn sáng của trí tuệ, thì người đó sẽ là đức Đại Nhật của Thai tạng giới, trong điêu khắc, được diễn tả bằng định ấn về vũ trụ, với bàn tay mặt trên bàn tay trái, hai ngón tay cái giao nhau.

Như thế, ta có đến hai đức Phật cùng đồng danh hiệu; khác nhau qua biểu hiện nhưng giống nhau trong bản chất. “Hai mà không hai” (nhị nhi bất nhị). Khi lục đại giao tréo nhau (theo không gian), chúng tạo thành vũ trụ Pháp thân của Thai tạng giới. Khi lục đại được sắp xếp theo chiều dọc (theo thời gian), chúng ta có năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) tạo thành một cá thể, tức Phật thân của Kim cang giới. Nói theo Mật giáo, hai nhân cách viên mãn cứu cánh phải là một, cùng có chiều rộng và chiều cao như nhau.

Để diễn tả môi trường hoạt động của hai đức Phật đó, một đồ thị hình tròn (mạn-đà-la) được tạo ra cho mỗi vị, ở giữa là Phật, có các thánh giả vây quanh, Kim Cang giới thập cửu hội:



Trong đồ hình, trung ương gồm chín vị tượng trưng cho Kim cang giới. Những số biểu hiệu ở đây tổng cộng là 414 thánh giả (xem đồ hình chi tiết, theo số thứ tự 9 hội):

Kim Cang giới thập cửu hội. H. 1



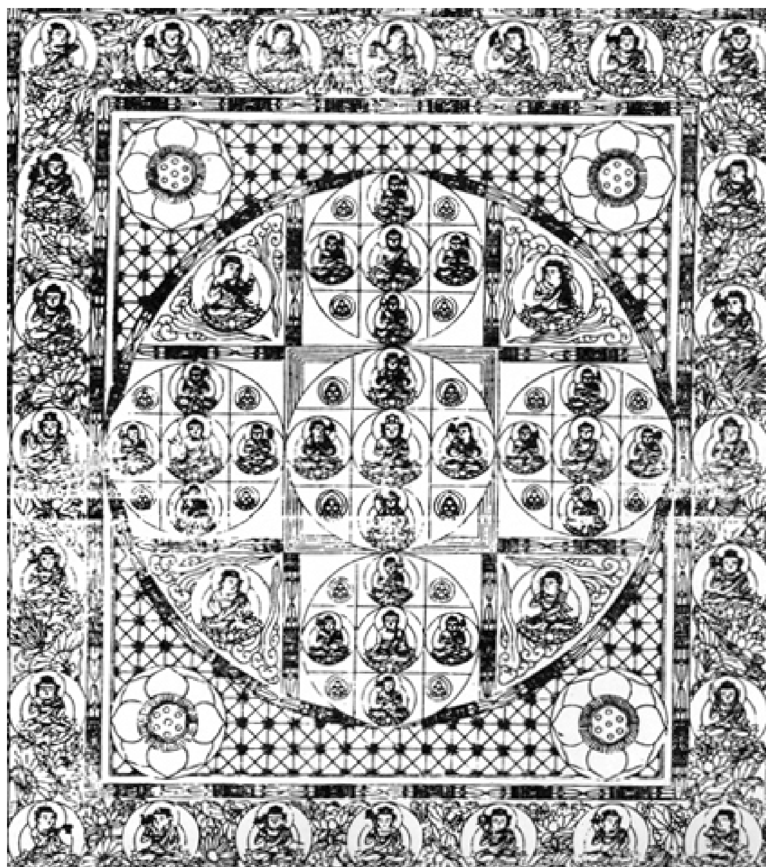
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 2.



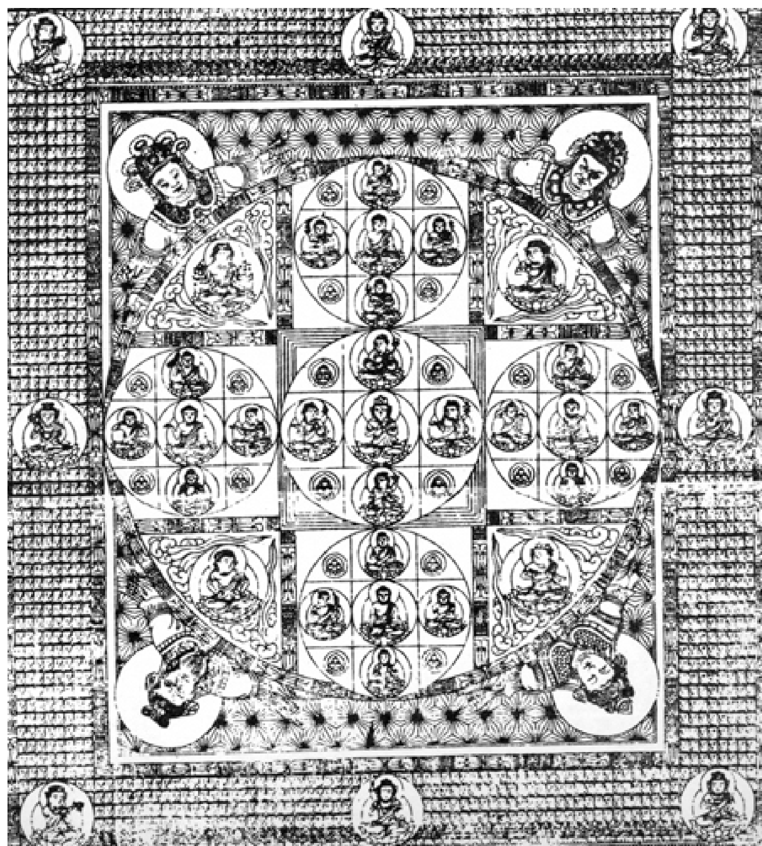
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 3



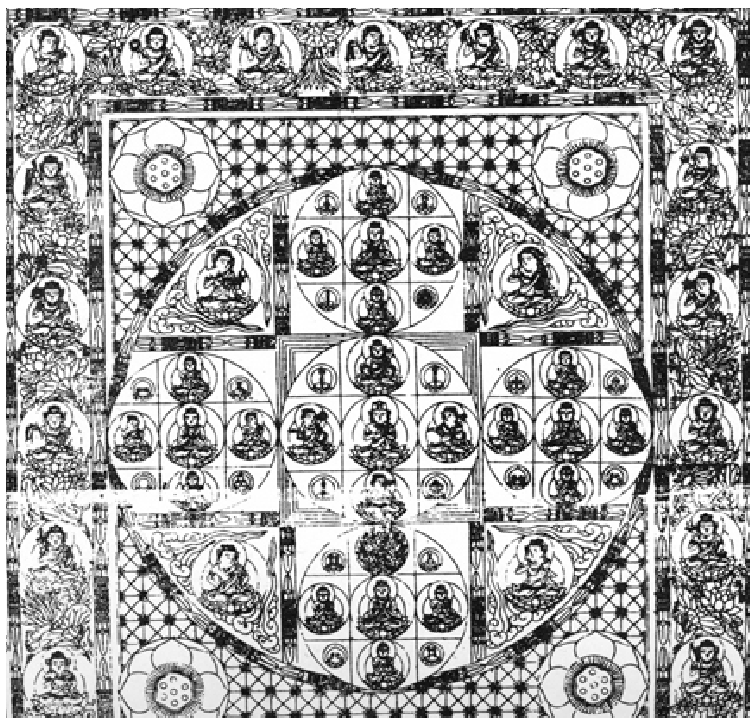
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 4



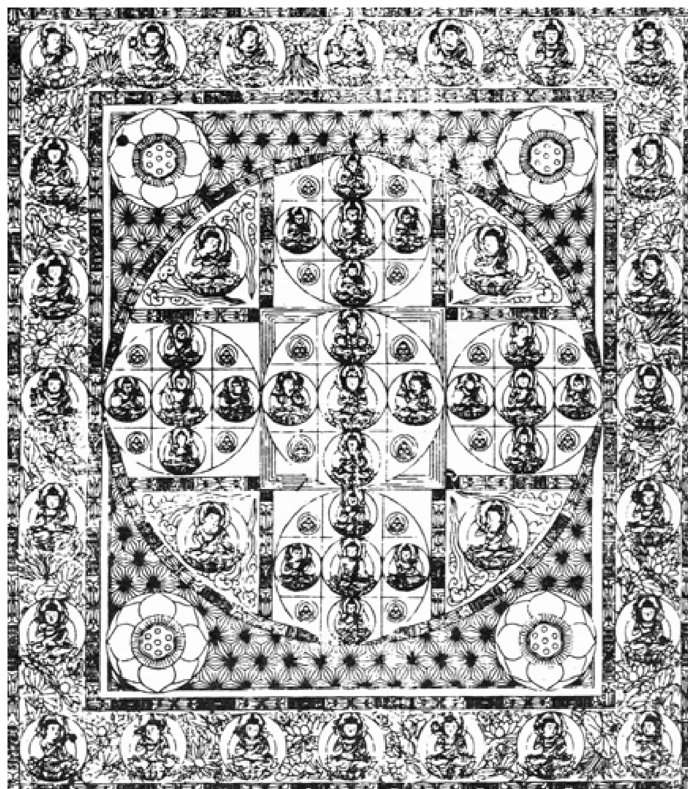
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 5



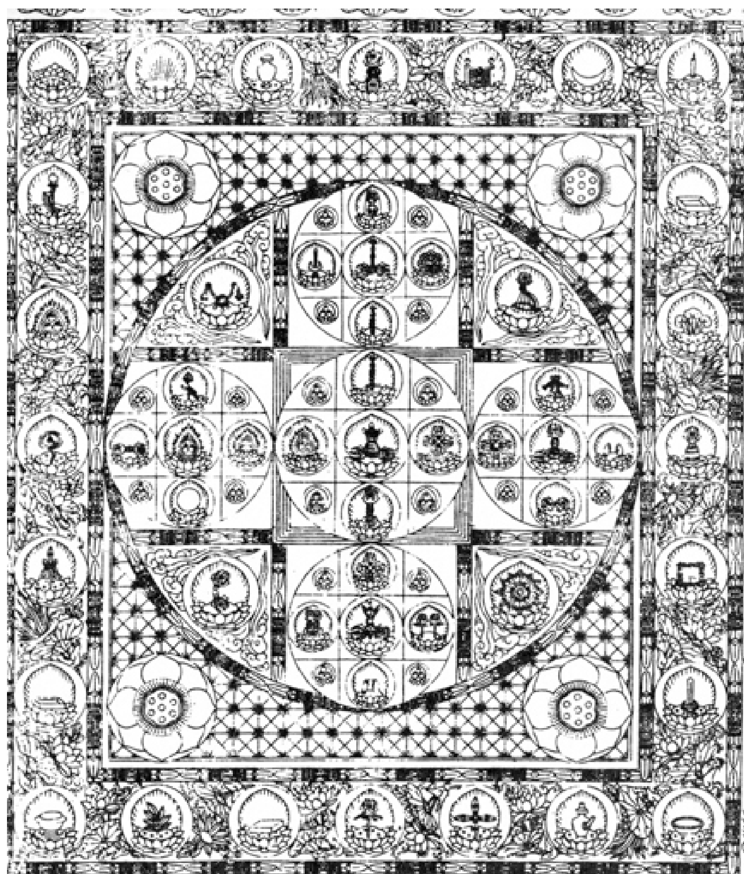
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 6



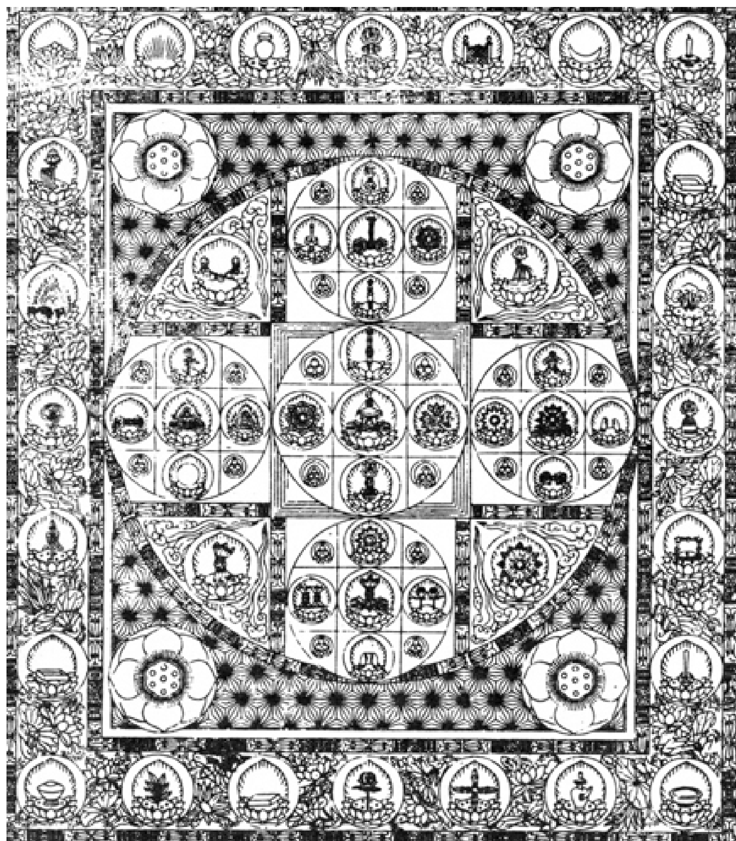
Kim Cang giới thập cửu hội. H. 7



Kim Cang giới thập cửu hội. H. 8

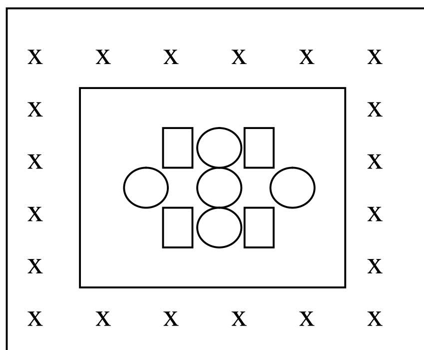


Kim Cang giới thập cửu hội. H. 9



Thai Tạng giới tam đại viện:

Mỗi phương là một vị Phật. Bốn góc là bốn Bồ-tát, như vậy lập thành chín bản tôn.
Thánh giả ở đây gồm có 1461 vị tất cả. (xem đồ hình chi tiết trang bên).



Mạn đà la có bốn loại:

1. *Đại mạn-đà-la (mahā-maṇḍala):* là vòng tròn của đức Phật và các tùy tùng được trình bày bằng hình ảnh hay tranh vẽ, tức trình bày mặt phẳng.

2. *Tam-ma-da mạn-đà-la (samaya-maṇḍala):*là vòng tròn của cùng hội chúng này được biểu thị bằng những dụng cụ tượng trưng cho mỗi vị. Tam-ma-da trong Phạn ngữ có nghĩa là "bản thệ" nhưng ở đây được trình bày bằng một vật tiêu biểu do mỗi vị cầm tay.

3. *Pháp mạn-đà-la (dharma-maṇḍala):* là mạn-đà-la bằng văn tự (*bīja-akṣara*) trình bày toàn thể các thánh giả.

4. *Kiết-ma mạn-đà-la* (*karma-maṇḍala*): là mạn đà la bằng những hình ảnh điêu khắc.

Ở Nhật, không có mạn-đà-la bằng điêu khắc. Nhưng vô số tượng Phật ở Java được xem như là thuộc loại này. Karma trong Phạn ngữ có nghĩa là "nghiệp" hay hành động, ở đây đặc biệt có nghĩa là công trình nghệ thuật trình bày bằng vật rắn.



Đại bi Thai tạng Đại mạn-đà-la, chùa Thạch sơn

Bốn mạn-đà-la chỉ định năng lực hiệu nghiệm của ba mật. Những hình ảnh, vẽ hay điêu khắc, cho thấy thân mật của Phật; văn tự là ngữ mật của Phật; và các vật tiêu xí chỉ cho bản thệ, tức ý mật của Phật.

Chân ngôn tông có nghi quĩ quán đảnh (*abhiṣeka*) cũng như nghi quỹ đàn tràng. Nơi sửa soạn lễ quán đảnh phải được trang hoàng bằng mạn-đà-la của cả hai giới; và tất cả những nhu cầu lễ tiết phải được thực hiện đầy đủ. Đôi khi các mạn-đà-la được nới rộng ra để lập thành môi trường hành lễ. Do đó mà nơi đây được gọi là "mạn-đà-la" (vòng tròn). Chỉ khi nào nghi thức được triệt để tuân hành mới có thể đạt được linh nghiệm từ năng lực gia trì của Phật. Theo truyền thuyết, Thiện Vô Úy và đồ đệ là Nhất Hành, truyền thừa Thai tạng giới trong lúc Kim Cương Trí và đệ tử là Bất Không giảng thuyết về Kim cang giới. Thế nên ta phải nhận định rằng có đến hai dòng truyền thừa, mà mỗi dòng chỉ là một phần hay phiến diện.

Tuy nhiên, sự khám phá mới đây của giáo sư Tucci về *Tattva-saṃgraha* ở Tây tạng, và của giáo sư Ono về cuốn *Vajra-śekhara* (*Rita-saṃgraha*) ở Nhật đã khiến cho những truyền thuyết cũ không còn đứng vững nữa, bởi vì quyển *Vajra-śekhara* trình bày trong *Ngũ Bộ Tâm Quán* được giữ bí mật tại tự viện Mii ở Ōmi và Shorenin, Kyoto. Ngũ bộ là Phật, Liên Hoa (Padma), Đa Bảo (Ratna), Kim cương (Vajra) và Kiết-ma (Karma). Đây nguyên là các bộ phận của Kim cang giới; rõ ràng là ngay từ đầu chúng ta đã có bản kinh về Kim cương giáo thuyết do Thiện Vô Úy mang đến. Thực sự chúng là dòng truyền của Thiện Vô Úy. Từ đó, ta nhận thấy rằng vào thời của Thiện Vô Úy, cả hai giáo thuyết về Kim cương và Thai tạng đã có mặt ở Trung quốc. Bản của Tucci bằng Phạn ngữ và của Ono là bản giải thích bằng tranh ảnh, nếu không có nó thì khó mà theo dõi nguyên bản Sanskrit. Những người nghiên cứu Mật giáo có thể hy vọng được hỗ trợ thực tế nhờ khảo cứu các bản văn này.

CHƯƠNG XI

THIỀN TÔNG

禪宗

Đại thừa Quán môn

1. CÁC TÔNG PHÁI PHẬT GIÁO THỜI LIÊM THƯƠNG (1180-1335)

Phật giáo dưới thời Nại lương (Nara, 710-794) là một nền triết học suy lý và tư biện; trong lúc dưới thời Bình an (Heian; 749-1185), mặt ngoài, là một chủ nghĩa chiết trung hay tổng hợp dị biệt giữa Thần đạo (Shinto) với các quan điểm Phật giáo, và mặt trong, là một cuộc thống nhất học thuyết chân tâm (hiển giáo). Phật giáo thời này đã có ảnh hưởng lớn đối với sinh hoạt xã hội và văn hóa về mọi phương diện qua chủ trương về năng lực hộ trì của nó (mật giáo). Trong triều Liêm thương (Kamakura, 185-1335), đặc tính nổi bật của Phật giáo là óc thực tiễn, quốc gia,và tinh thần khá cởi mở trong việc truyền đạo, độc đoán trong tôn chỉ, đơn giản và chuyên biệt hơn trước, nhưng rộng rãi trong việc ứng dụng hay thể hiện lý tưởng; vì tất cả các tông phái Phật giáo trong thời kỳ này đều rao giảng về sự cứu độ, tức con đường đi đến giác ngộ – cho tất cả, nghĩa là giải thoát toàn diện.

Hoạt động tôn giáo trong thời kỳ này, trên một phương diện nào đó, đã chống đối mãnh liệt các tông phái chính thống trước kia, mà hình như đang kết thúc trong sự khoa đại của công trình tư biện hay của hiệu nghiệm lễ bái, đồng thời gây nên đà thoái hóa nhanh chóng cho sinh hoạt tôn giáo triết học trên tổng quát bằng cái hào nhoáng quí tộc và hình

thức nghi lễ của chúng. Người ta đã thấy rõ điều hệ trọng là phải phục hồi nền tôn giáo nhất nguyên và thực tiễn của Thánh Đức Thái tử (Shôtoku, 574-622). Sự nhất trí của các ý tưởng chỉ đạo và sự cần thiết phải cải hóa tinh thần trong quần chúng đã tạo ra kiểu mẫu tôn giáo chung cho thời đại đó. Đương nhiên mối hoài vọng về Thánh Đức Thái tử đã bừng dậy mãnh liệt, và người ta thấy rõ mức tăng gia đáng kể về các ảnh tượng, các đền thờ và các lễ tưởng niệm dành cho Thái tử, thậm chí các nhóm nghệ sĩ liên hệ với Thái tử cũng tăng gia, suốt trong thời kỳ này. Một trong các tông phái Phật giáo được thành lập trong thời gian đó đã tôn thờ ngài coi như là khai tổ của Nhật bản.

Phật giáo dưới thời Liêm thương (Kamakura), đạo Phật của "Toàn giác", có thể được tổng kê vào bảy tông phái:

1. *Thiền tông;* quán môn:
 a. Lâm tế tông (Rinzai) do Vinh Tây (Eisai, 1141-1215) lập.
 b. Tào Động tông (Sôtô) của Đạo Nguyên (Dôgen, 1200-1253).

2. Phổ Hóa tông *(*Fuke*)* chuyên tu khổ hạnh nội quán, do Giác Tâm (Kakushin) lập năm 1255.

3. Tịnh độ tông (Jôdo), tín ngưỡng Di-đà do Pháp Nhiên (Hônen, 1133-1212) lập.

4. Chân Tông, tín ngưỡng Di-đà, do Thân Loan (Shinran, 1173-1262) lập.

5. Thời tông, tín ngưỡng Di-đà, do Nhất Biến (Ippen, 1239-1289) lập.

6. Nhật liên tông, tín ngưỡng Pháp hoa, do Nhật Liên (Nichiren, 1222-1282) lập.

7. Tân luật tông, (Shin-Ritzu), do Duệ Tôn (Eison, 1201-1290), người tái thiết Luật tông.

2. CƯƠNG YẾU

Thừa kế giòng A-ri-en cổ đại, Ấn độ có truyền thống tư duy được thực hành trong tất cả các trường phái triết học cũng như tôn giáo. Có sáu phái triết học (*darśana*), trong số đó, Du-già (Yoga) là một phái đặc biệt chuyên về tư duy hay tập trung tư tưởng.

Hệ thống Du-già là khía cạnh thực hành của triết lý Số luận (Saṃkhyā), vốn là nhị nguyên luận. Theo Số luận, Thần ngã (*Ātman*) và Tự tính (*Prakṛti*), một đàng thì mù, một thì què, không thể hành sự nếu không được hợp nhất. Ngã có tác dụng tri thức, nhưng không thể hoạt động nếu không có tác dụng chất thể của Tự tính. Khi cả hai hợp lại, mới thấy được con đường và hoạt động tùy ý. Ngã, như kẻ tổ chức một tuồng hát, chỉ chăm sóc diễn viên trình diễn và hoạt động trong vở kịch đó, dầu trên thực tế, chỉ có Tự tính là vận hành và chu tất. Chỉ có tự tu tập mới mang lại tự do, nghĩa là, độc lập của Ngã. Phương pháp tự tu tập thực ra là hệ thống Du-già của Patanjali (thế kỷ thứ hai trước TL). Hệ thống Số luận, nguyên lai tà đạo vì là Vô thần, chỉ thừa nhận sự hiện hữu của Tự Ngã (*Ātman*) mà không nhận có Đại Ngã (*Mahātma; Brahman*). Nhưng khi thực hành về tư duy trừu tượng, đối tượng với sự tập trung tư tưởng rất cần thiết và do đó học thuyết này chấp nhận một hình thức của Tự nhiên Thần giáo (nhưng không phải là Hữu thần). Đến giai đoạn sau cùng của tư duy khi sự tách rời hoàn toàn giữa Ngã và Tự tính đã có hiệu quả, thì đối tượng của tư duy, Brahman, Đại Ngã hay Thượng đế, bất cứ là gì, không còn cần thiết nữa.

Đại khái có tám yếu tố của Du-già (tập trung tư tưởng): 1. Chế giới (*yama*); 2. Nội chế (*niyama*); 3. Tọa pháp (*āsana*); 4. Sổ tức; quán hơi thở (*prāṇayama*); 5. Chế cảm (*pratyāhāra*); 6. Tổng trì (*dhāraṇa*); 7. Tĩnh lự (*dhyāna*, tập trung tư tưởng). Những tập luyện này của nhà Du-già thật ra cũng giống như các nhà thuộc học phái Du-già luận (yogacāra) của Phật giáo. Yogacāra (tương ưng tu) có nghĩa là "thực hành sự tập trung tư tưởng" và có nhiều điểm chung với triết lý Du-già. Du-già luận là duy tâm luận của Phật giáo do Vô Trước (Asaṅga) đề xướng và được em là Thế Thân (Vasubandhu) hệ thống hóa thành học thuyết Duy thức (*vijñaptimātra*) và Huyền Trang đưa vào Trung quốc thành Pháp Tướng tông. Theo Nghĩa Tịnh, nhà chiêm bái Ấn độ nổi tiếng, học thuyết này là một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn độ (*Trung luận* và *Du-già luận*). Điều này được Sayana, trong bản chú giải cho Vedānta Sūtra xác nhận, mà trong đó, cả hai được xem như là những hệ thống Phật giáo duy nhất hiện hữu đương thời.

Tĩnh lự hay Thiền (*dhyāna*) mà Thiền tông tu tập gồm có 12 cách, ba cấp và mỗi cấp bốn loại, gọi là bốn Sắc giới thiền (rūpadhātu), bốn Vô sắc giới thiền (*arūpyadhātu*) và bốn Vô lượng Thiền (*aprāmāṇadhyāna*). Vô lượng thiền hoàn toàn giống như thiền của hệ thống Du-già. Bên nào vay mượn bên nào, chúng ta không thể nói được, mặc dầu cả hai có vẻ đều mang chất Phật giáo. Đấy là: 1. Từ vô lượng; 2. Bi vô lượng, 3. Hỉ vô lượng; và 4. Xả vô lượng. Bốn thiền này lấy tất cả chúng sinh làm đối tượng mặc dầu là chủ quan trong khi ở Sắc và Vô sắc giới thiền có Sắc giới thiên và Vô sắc giới thiên làm đối tượng. Truyền thuyết cho rằng đức Phật tu tập Vô sắc thiền với Arāḍa Kālāma, một nhà tu khổ hạnh đã đạt được trạng thái Thức vô biên; và với Udraka Ramaputra, một nhà tu khổ hạnh khác đã đạt được

trạng thái cao nhất là Phi tưởng phi phi tưởng xứ định. Cuối cùng đức Bồ-tát vượt qua các thầy mình, và không còn gì để học hỏi nữa, tự dấn bước đi trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nồng hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ.

Tầm quan trọng của thiền định trong hệ thống Du già hệ ở chỗ phát triển và phục hồi những nguyên lý nhị nguyên, và giải thoát trọn vẹn Thần ngã khỏi Tự tính, trong khi phái Du già duy tâm luận của Phật giáo đặt trọng tâm nơi sự nhất thống của thế giới bên trong và bên ngoài, tổng hợp các hiện hữu nhân quả và giả tạm của chúng ta, và từ đó, mà khám phá ra một cách tiêu cực trạng thái chân Như (*tathatā*).

Dĩ nhiên, Phật giáo có một học thuyết đặc biệt về Thiền. Mặc dầu chiều sâu và chiều rộng của thiền quán tùy thuộc nơi căn tính cá nhân, nhưng phương pháp hay nội dung của thiền định do đức Phật thuyết giảng ở Tiểu thừa và Đại thừa đều giống nhau. Thiền đặc biệt này thường được gọi là Như lai thiền, vì nó là một phần của Thánh giáo. Phát triển cao độ nhứt trong thiền này được tìm thấy trong chỉ quán (*śamathavipaśyana*) của Thiên thai tông và trong bí mật du già của Chân ngôn tông.

3. LỊCH SỬ

Để hiểu Như lai thiền, học giả phải nghiên cứu về lịch sử pháp môn thiền học của Phật. Khi nói về Như lai thiền, là ám chỉ của sự hưng khởi của Tổ sư thiền qua sự xuất hiện của Bồ-đề đạt-ma (Bodhidharma) tại Trung hoa năm 520.

a. Như lai thiền

Trước tiên, Phật dạy về Tam học (*triśikṣa*): Tăng thượng giới (*adhi-śīla*), tăng thượng tâm (*adhi-citta*) và Tăng

thượng tuệ (*adhi-prajñā*). Trong sáu ba-la-mật, thiền định (*samādhi*) là một trong những yếu tố quan trọng nhất. Ngài còn dạy Thiền như là căn bản của hành động (*karmasthāna*: nghiệp xứ, đề mục thiền), như quán mười biến xứ, quán bất tịnh, quán vô thường, quán hơi thở… Với Phật, hình như chủ đích của thiền phải đạt đến trước hết, là sự yên tĩnh của tâm, tức chỉ, rồi sau mới là hoạt động của huệ, tức quán. Cả hai Tiểu và Đại thừa đều đồng ý về điểm này. Để phát triển ý tưởng nguyên thủy đó, và áp dụng nó rộng rãi, mỗi thừa lại chi tiết thêm những đối tượng của thiền định.

Nói chung, sự vun bồi tâm thức của Phật giáo được chia làm ba phần: 1. Gia hành vị, giai đoạn nỗ lực; 2. Kiến đạo vị, giai đoạn thấy Thánh đế; 3. Tu tập vị, giai đoạn thực hành. Hành giả, trước tiên phải dự bị sẵn sàng để tiến bước trên con đường tu tập, nghĩa là, tư tưởng của hàng hữu học. Con đường đầu tiên mà hành giả phải đi là gia hành vị, trong đó, hành giả tu chỉ và quán. Hành giả phải thực hành như sau:

b. Chỉ

A. Ngũ đình tâm quán:

1. Quán thế gian bất tịnh để diệt trừ tham dục và keo kiệt (biệt tướng).

2. Quán từ bi để vun bồi ý niệm thiện cảm với mọi người và để diệt trừ sân hận (tổng tướng).

3. Quán duyên khởi để diệt trừ vô minh hay si (biệt tướng).

4. Quán sai biệt giới để nhận thức sự sai khác giữa các quan điểm, để diệt trừ ngã kiến (tổng tướng).

5. Quán hơi thở đưa đến sự tập trung tư tưởng để đình chỉ tâm loạn động (biệt).

Khi đã khuất phục tâm mê hoặc và đạt được tĩnh lặng, thì tiến đến giai đoạn kế:

c. Quán

B. Bốn niệm xứ

1. Quán thân như thân, thân bất tịnh;
2. Quán thọ như thọ, các cảm thọ là khổ;
3. Quán tâm như tâm, tâm vô thường;
4. Quán pháp như pháp, pháp là vô ngã.

Tiểu thừa Phật giáo gọi những phương pháp này là "nghiệp xứ" (*kammatthāna*), là một trong những phương pháp tư duy phân biệt. Có lối 40 pháp thiền như vậy liệt kê trong *Thanh tịnh đạo luận* (*Visuddhi Magga*): bốn vô lượng; mười bất tịnh; bốn vô sắc; mười biến xứ; mười niệm; một tướng và một tưởng. Chúng ta không cần phải đi sâu vào chi tiết của những thiền này.

Phương pháp tập thiền như sau:

Hành giả trước tiên phải sửa soạn tọa cụ cho đàng hoàng, rồi ngồi thẳng lưng, chân kiết già, mắt khép vừa phải, không mở cũng không nhắm kín, và nhìn thẳng phía trước chừng mười hay hai mươi thước Anh (lối ba đến bảy thước Tây). Hành giả phải ngồi thật ngay ngắn, nhưng thân mình vẫn có thể điều hòa theo hơi thở. Để điều hòa hơi thở, hành giả đếm hơi thở ra và hơi thở vào kể là một, và từ từ đếm như vậy cho đến mười, không nên bao giờ đếm xa hơn.

Tuy thân ngồi thẳng và an tịnh, nhưng tâm hành giả vẫn có thể vọng động. Do đó mà hành giả phải quán sự bất tịnh của loài người qua bịnh chết và sau khi chết.

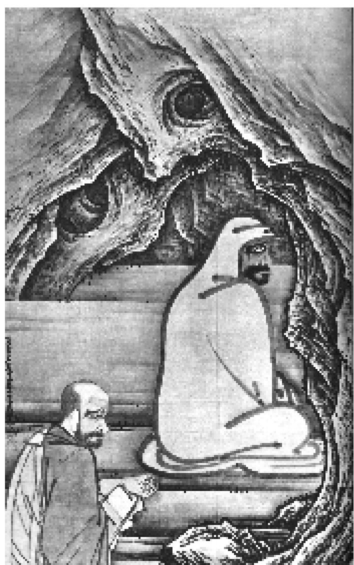
Khi đã sẵn sàng để quán tưởng, hành giả bắt đầu tập chú tâm vào mười biến xứ. Đây là một lối định tâm về những hiện tượng sai biệt vào một trong mười biến xứ, tức xanh, vàng, đỏ, trắng, đất, nước, lửa, gió, không và thức. Trong đó hành giả quán về một biến xứ cho đến khi màu sắc hay chất thể bị quán hiện rõ ràng trước mắt. Dụ như hành giả quán nước, thì cả thế giới chung quanh sẽ chỉ là dòng nước đang chảy.

Tiến trình của tư duy như thế chung cho tất cả các trường phái Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa, và là đặc sắc của Như lai thiền.

d. Tổ sư thiền

Lịch sử của Thiền tông vẫn còn là một huyền thoại. Truyền thuyết cho rằng một ngày nọ, thần Brahmā hiện đến với đức Phật bấy giờ đang ở tại núi Linh thứu, cúng dường Ngài một cành hoa Kumbhala và yêu cầu Ngài giảng pháp. Đức Phật liền bước lên tòa sư tử, và cầm lấy cành hoa trong tay, không nói một lời. Trong đại chúng không ai hiểu được ý nghĩa. Chỉ có Ma-ha Ca-diếp (Mahākāśyapa) là mỉm cười hoan hỷ. Đức Thế Tôn nói: "Chính Pháp nhãn tạng này, Ta phó chúc cho ngươi, này Ma-ha Ca-diếp. Hãy nhận lấy và truyền bá". Một lần khi A-nan (Ānanda) hỏi Ca-diếp đức Phật đã truyền dạy điều gì, thì Ca-diếp bảo: "Hãy đi hạ cột cờ xuống!" A-nan liền ngộ ngay. Cứ thế mà tâm ấn được truyền thừa. Giáo pháp này được gọi là "Phật tâm tông".

Vị Tổ thứ 28 là Bồ-đề-đạt-ma. Vốn là Thái tử thứ ba của vua Kañcipura Nam Ấn. Vâng theo lời Thầy là Bát-nhã-đa-la (Prajñātara), Bồ-đề-đạt-ma liền vân du sang phương đông và đến Trung hoa năm 520. Võ Đế nhà Lương vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Đế hỏi: "Từ khi tức vị đến nay,



H. Huệ Khả cầu đạo

trẫm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?" "Không có công đức gì cả", là câu trả lời. "Thế nào là Thánh đế Đệ nhất nghĩa?" "Rỗng tuếch, không có Thánh gì hết". "Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?" "Không biết". Đế không ngộ được. Tổ Bồ-đề-đạt-ma liền bỏ đi, vượt sông Dương tử và đến Lạc dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ đài sơn và trú tại Thiếu lâm tự, nơi đó ngài diện bích trong chín năm trường.

Một nhà nho nhiệt tâm, Huệ Khả, tìm đến Tổ để hỏi pháp. Không được giải đáp. Thế là Huệ Khả, đứng dưới cơn tuyết rơi, chặt đứt cánh tay trái để minh chứng lòng thành thật và quyết tâm của mình. Bồ-đề-đạt-ma liền thâu nhận làm đồ đệ và truyền y bát cho. Đây là hệ Tổ Thiền (Trung hoa). Đệ ngũ tổ, Hoằng Nhẫn, có hai đệ tử xuất sắc. Một trong hai người, Huệ Năng (638-713), được truyền tâm pháp và sáng lập nên Nam tông. Đích nhắm của Tổ là đốn ngộ thiền và phái này được là nam Đốn. Vị đệ tử kia là Thần Tú (605-706), ở phương Bắc và truyền bá hệ Tổ Thiền rất hăng say. Phái này được gọi là Bắc tông. Giáo pháp của ông là tiệm ngộ và được gọi là Bắc Tiệm. Vì Bắc Tiệm cũng giảng dạy Như Lai thiền nên Tối Trừng, tức Truyền Giáo Đại sư, được xem như là thuộc phái này. Tất cả những phái thiền Nhật bản đều thuộc nam tông.

e. Thiền Nhật bản

Thiền du nhập Nhật bản nhiều đợt. Đệ tử của Huyền Trang, Đạo Chiêu (Dôshô, 629-700), đến Trung hoa vào năm 654, lần đầu tiên mang Thiền về truyền bá tại Thiền đường Gangôji ở Nara. Kế đến là Đạo Tuấn (Dôsen), một vị Luật sư Trung hoa, đến Nara năm 710 và truyền Bắc tông, ngài truyền pháp cho Hành Biểu (Gyôhyô) năm 733 và Hành Biểu truyền cho Tối Trừng.

Một vị Thiền sư Nam tông, Nghĩa Không (Gikū), là đệ tử của Diêm Quan Tề An (Enkwan Saian) đến Kyoto và giảng thiền từ 851 đến 858, tại chùa Danrinji (Đàn lâm tự) do Hoàng hậu của Ta Nga thiên hoàng (Danrin) lập nên. Ông thành công mỹ mãn trong sự nghiệp hoằng pháp. Trong những trường hợp kể trên, sự truyền bá đều được triều đình ủng hộ nhưng không bền lâu. Vị Thiền sư sau cùng này đã phải thất vọng bỏ về nước năm 858, để lại một thành tích tại Lã sinh môn (Rashōmon), Kyoto, ghi chứng: một ký lục về sự truyền bá Thiền tại Nhật bản.

Khẩu quyết của Thiền Trung hoa là: "Sa môn bất kỉnh vương giả". Thái độ này không gây được ảnh hưởng đối với những nhà quân chủ Nhật. Trong thời Kamakura, nhiều thiền sư Trung hoa được chính quyền Tướng quân (Shoguna) thỉnh vời hay tiếp đón. Đạo Long Lan Khê (Dôryū Rankei, sáng lập chùa Kenchoji năm 1249), Tổ Nguyên Vô Học (Sogen Mugaku, lập chùa Engakuji năm 1273) và Nhất Ninh Nhất Sơn (Ichinei Issan, là người, tuy không được vời thỉnh, đến chùa Shuzenji năm 1299) đã từng đến Kumakura và lo giảng dạy thiền học. Tuy nhiên, ta phải nhớ rằng, chỉ sau khi những sáng tổ xuất sắc của Thiền Nhật, là Vinh Tây và Đạo Nguyên đã khai sáng và thành công rực rỡ trong việc dẫn đạo, các Thiền sư Trung

Hoa này mới có thể xuất hiện trên vũ đài được. Vinh Tây, lập chùa Kiến nhân (Kennenji) tại Kyoto, sáng tác luận *Hưng Thiền hộ quốc*, trong đó, sư lập luận rằng sự truyền bá thiền là để củng cố sự hưng thịnh của quốc gia. Ông đã có lý, vì tôn giáo mới này đã giúp an định và gây dũng cảm trong lòng những chiến sĩ. Thiền dạy rằng, ngay cả những chiến sĩ cũng phải tu tỉnh và nghĩ đến đạo đức cũng như trách nhiệm. Đạo Nguyên muốn chỉnh đốn những sai lầm của triều đình và quá hăng đến nỗi cố vấn cho Nhiếp chính vương bấy giờ là quyền thần Thời Lại (Tokiyori) về việc vãn hồi chính thể cho Thiên hoàng. Khi đề nghị không được chấp nhận, ông liền bỏ đi ngay và về trú tại chùa Eiheiji do chính ông dựng nên tại tỉnh Echizen. Sự kiện này khiến cho quyền thần kính trọng ông thêm và y phủ dụ một đồ đệ của Đạo Nguyên mang một chứng thư cấp rất nhiều đất cho thầy. Nhà sư này vui mừng làm theo. Khi nhận được chứng thư, Đạo Nguyên nổi giận đến nỗi đuổi đệ tử đó đi ngay. Sư ra lịnh phá hủy chiếc ghế ngồi dành cho nhà sư này và đào chỗ đặt ghế sâu gần thước và quăng vứt đất nơi đó đi. Sau vụ này, ông lại càng được trọng vọng hơn bao giờ hết và từ đó, pháp thiền trở nên phổ biến trong quần chúng.

Phái thiền thứ hai, Phổ Hóa, do Giác Tâm sáng lập, là người, cũng như Vinh Tây và Đạo Nguyên, du hành sang Trung hoa năm 1249 và học tập thiền với Phật Nhãn, một Đại Thiền sư bấy giờ. Năm 1255 ông hồi hương và lập nên phái thiền theo lối đầu đà khất thực, thường được gọi là phái "Hư vô tăng", theo đó, thiền giả phải "ăn gió, nằm sương". Phái này dần dần trở thành tập đoàn lãng sĩ (rônin) chuyên giúp chính quyền và dân chúng trong những dịp cần thiết. Phái này bị tiêu diệt sau cuộc Đại Phục hưng năm 1868.

Thiền hiện tại có ba phái chính:

1. Lâm tế tông (Rinzai) từ Trung hoa do Vinh Tây truyền nhập lần đầu tiên năm 1191, sau đó do Biện Viên (Benen) năm 1235;

2. Tào động tông do Đạo Nguyên truyền nhập năm 1127.

3. Hoàng Bá tông (Obaku) do Ẩn Nguyên (Ingan) truyền nhập năm 1654. Phái này, tuy truyền nhập sau cùng mà vẫn có đến 640 ngôi chùa.

4. TRIẾT LÝ VÀ TÔN GIÁO.

Thiền tông nặng về triết lý nhưng không phải là một nền triết học theo nghĩa hạn hẹp của nó. Đây là một học phái có chất tôn giáo hơn tất cả mọi học phái Phật giáo, nhưng không phải là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của danh từ này. Thiền tông không có kinh điển nào của Phật cũng không trì giữ một kỷ luật nào do Phật đặc chế ra.

Nếu không kinh, không luật, thì không một học phái nào có thể ra vẻ Phật giáo. Tuy nhiên, theo ý nghĩa của Thiền, ai mà còn chấp trước vào văn từ hay luật lệ thì không bao giờ có thể thấu đáo hoàn toàn ý nghĩa chân thật của người nói. Lý tưởng hay chân lý mà đức Phật chứng ngộ chắc chắn khác hẳn với những gì mà Ngài đã giảng dạy, bởi vì giáo thuyết nhất thiết bị ước định bởi ngôn từ mà Ngài dùng, bởi thính chúng mà ngài giáo hóa và bởi hoàn cảnh xảy ra cho người nói và người nghe. Cái mà thiền nhắm đến là lý tưởng của Phật, minh nhiên và không bị ước định. Học phái này còn được gọi là "Phật tâm tông". Phật tâm vốn cũng chỉ là tâm người thường. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa hành giả đến giác ngộ viên mãn. Nhưng bằng cách nào?

Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng và tự đi đúng. Đường lối để thấy (*darśana-mārga*) khác biệt với đường lối để đi (*bhāvāna-mārga*). Người ta thường đi mà không nhìn thấy đường đi. Tôn giáo chú trọng trên thực hành, tức đi như thế nào, nhưng lại xao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường chân chính tu tập, tức thấy như thế nào. Để phán đoán con đường sắp đi có đúng hay không, trước nhất, học vấn hay khoa học là quan trọng, nhưng càng đi chúng ta càng khám phá ra rằng triết lý quan trọng hơn tất cả những thứ khác. Trong trường hợp mà khoa học không cung ứng một giải đáp thỏa đáng, thì chúng ta phải trông cậy vào phương pháp tư duy của thiền để soi tỏ vào bất cứ vấn đề nào được nêu ra đó.

Trước tiên, hành giả phải tìm thấy con đường rồi bắt đầu đi trên đó. Mỗi bước tiến nhờ vào tư duy sẽ đưa người vượt qua lớp sóng của nhân sinh, tiến lần đến cõi hư không của thiên giới và cuối cùng đạt đến giác ngộ viên mãn như đức Phật. Quán là con mắt trực thị và đồng thời là bước chân trên con đường chân thật. Thiền và quán là thấu kính trong đó những đối tượng bên ngoài bị tụ hội để rồi phân tán và khắc ấn tượng lên mặt của những âm bản bên trong. Sự tập trung vào thấu kính này chính là định (*samādhi*) và định càng sâu thì giác ngộ càng mau chóng. Những gì khắc đậm hơn vào lớp phim âm bản là huệ (*prajñā*) và là căn bản của những hoạt động trí thức. Qua ánh sáng trí tuệ rọi ra bên ngoài, hành giả nhìn và thấy lại cái ngoại giới sai biệt lần nữa rồi theo đó mà hành sự thích nghi vào cuộc sống thực tế.

Thiền của Tổ thiền, do đó, không phải là một phương pháp phân tách như khoa học, cũng không phải là một phương pháp tổng hợp như triết học. Đây là một hệ thống tư duy

không tư duy theo thông tục, nó siêu việt tất cả những phương pháp của luận chứng hợp lý. Tư duy không cần phương pháp tư duy là để tạo cơ hội cho sự thức tỉnh của tuệ giác. Hành giả có thể áp dụng những phương pháp tu thiền của Tiểu thừa, của Du-già luận (bán đại thừa), pháp chỉ quán của Thiên thai, hay Du-già bí mật của Chân ngôn tông nếu hành giả thích, nhưng thật ra tất cả những phương pháp này đều không cần thiết.

Quan điểm riêng của Thiền tông có thể tóm tắt như sau: "dĩ tâm truyền tâm", "bất lập văn tự", "giáo ngoại biệt truyền", "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", hay "Thử tâm tức Phật". Bạch Ẩn (Hakuin) đã phát biểu ý nghĩa này rất rõ trong bài kệ về pháp "tọa thiền": "Chúng sinh vốn là Phật; cũng như băng (cơ duyên hiện tại của chúng ta) và nước (Phật tính ẩn tàng), không có nước thì không có băng… Chính thế gian này là liên hoa cảnh giới và thân này là Phật".

Ý niệm căn bản của Thiền tông là đồng nhất tính của hữu và vô. "Chân tướng vô tướng", "Pháp môn vô môn", "Thánh trí vô trí". Sự hỗ tương đồng hóa giữa hai ý tưởng đối lập, như đen và trắng, thiện và bất thiện, thanh tịnh và nhiễm ô… là kết quả của thâm nhập thiền tư duy sâu thẳm. "Pháp thân không tướng, nhưng hóa hiện mọi hình tướng" "Kim khẩu không lời, nhưng phát hiện mọi lời". Những ý niệm cùng loại đó thường bắt gặp trong thiền tông.

Tuy nhiên, có một quá trình riêng biệt nơi Thiền tông. Khi định tâm vào tư duy tịch mặc, một "công án" được đặt ra cho hành giả để trắc nghiệm khả năng tiến bộ đến tỏ ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tĩnh tọa nơi Thiền đường. Ngồi thoải mái, chân kiết già, thân ngay ngắn và thẳng lưng, tay kết thiền ấn, mắt mở nửa chừng. Đây gọi là

tọa thiền, có thể kéo dài trong nhiều ngày đêm. Sinh hoạt hàng ngày, ở, ăn, ngủ, tắm… đều được giữ có chừng mực. Im lặng được tuyệt đối tuân giữ; tức khi tọa thiền, thọ thực hay tẩy trần, không ai được nói lời nào và gây tiếng động nào. Thỉnh thoảng xảy ra cuộc đối thoại gọi là "vấn đáp" giữa hành giả và Thiền sư được mệnh danh là "vân thủy" (học tu thiền), hành giả nêu những thắc mắc và Thiền sư trả lời hoặc bằng ẩn dụ hay quát mắng. Khi hành giả đã sẵn sàng để giải quyết vấn đề, ông ta đến viếng thăm sư phụ nơi trượng thất, trình bày những gì đã thấu hiểu và xin được giải quyết công án. Nếu Thiền sư đắc ý, ngài sẽ nhận cho là đắc đạo; nếu không, hành giả lại phải thiền quán thêm nữa.

Thiền, thường được thực hành trong khu rừng xa vắng, có vẻ như quá bỏ xa thế giới thực tế, nhưng mà tâm thức của các hành giả thiền là luôn luôn hướng đến sự tuân giữ nghiêm mật và vi tế những giới luật. Lý tưởng này được thể hiện ngay trong đời sống hàng ngày và trong kinh nghiệm cá nhân. Thường những lý tưởng này rất thực dụng. Những cách ngôn danh tiếng của các thiền sư như là "bất tác bất thực" (Tổ Bách Trượng), "nhật tân nhật nhật tân", "Bình thường tâm là đạo", "đi, đứng, ngồi, nằm, là Thánh giáo", đó là điển hình cho sự thực hành của lý tưởng này. Không cần ngần ngại khi nói rằng Thiền là sự đòi hỏi một cuộc tu tập để lắng nghe tiếng nói trong im lặng, để tìm thấy hành trong vô hành, động trong bất động hay để an nhiên trong tĩnh lặng và không sợ hãi trước cái chết. Khuynh hướng này chắc chắn lôi cuốn được giai cấp võ sĩ và từ đó ngẫu nhiên dọn đường cho sự hiện diện của cấp võ sĩ đạo (bushidō).

Ngoài ra, khi ta thấy ảnh hưởng hiển nhiên của Thiền trong văn học (thi ca v.v...), kịch nghệ (kịch Nô, kịch thơ...), hội họa (thủy mặc, truyền thần), kiến trúc (chùa chiền, vách

giấy, trà thất), kỹ nghệ (sơn mài…), và sinh hoạt xã hội (trà đạo, nấu chay, cắm hoa, trang trí), và hiện tại, trong ngành giáo dục của Nhật bản, có thể thấy ngay rằng Thiền hầu như không thể tách rời khỏi cuộc sống của quốc gia Nhật. Có thể là lý tưởng quốc gia về sự giản dị, thanh khiết và thành thật đã biểu lộ hầu hết ở nơi sự thực tập Thiền của Phật giáo.

CHƯƠNG XII

TỊNH ĐỘ TÔNG

淨土宗

Sukhavati - Tín ngưỡng Di-đà

(Đại thừa)

1. CƯƠNG YẾU

Nhật ngữ thông dụng cho tín ngưỡng Di-đà là Jôdo, tức Tịnh độ, vốn dịch nghĩa của chữ "Sukhāvatī" (cực lạc quốc độ). Ai là người tin tưởng nơi Phật A-di-đà sẽ thác sinh vào nơi Tịnh độ để thành Phật.

Ý tưởng "được cứu độ" đại khái coi như là mới mẻ trong Phật giáo. Nhưng vua Milinda (Menandros, một Hoàng đế Hy lạp trị vì tại Sagara vào khoảng 115 trước TL) hỏi Luận sư Nagasena, cho rằng thật là vô lý khi một người ác lại được cứu độ nếu y tin tưởng nơi một vị Phật vào đêm hôm trước ngày y chết. Nagasena (Na-tiên Tỳ kheo) đáp rằng: "Một hòn đá, dầu nhỏ cách mấy, vẫn chìm trong nước; nhưng ngay cả một tảng đá nặng trăm cân, nếu đặt trên tàu, cũng sẽ nổi bồng bềnh trên mặt nước". Long Thọ (Nāgārjuna, kh. 100-200 TL) lại cả quyết có hai phương tiện đạt đến Phật quả, một khó (nan hành đạo) và một dễ (dị hành đạo). Một như là đi bộ còn một nữa là đáp thuyền. Ý nghĩa "thuyền" hay "xe" (thừa) ở đây ít ra cũng gợi lại cho ta danh từ Tiểu thừa, và Đại thừa, mặc dù những danh từ này không phải thật do Long Thọ chỉ định. Tín ngưỡng Di-đà sẽ là Thừa tối thượng trong các Thừa để cho tất cả những ai cần đến phương tiện dễ dàng như vậy.

Có hai nguyên bản bằng Phạn ngữ, đại và tiểu Sukhāvatīvyūha ("Lạc trang nghiêm") đều được dịch ra Hán văn, tức là *Vô lượng thọ kinh*[1] và *A-di-đà-kinh*.[2] Các bản Hán dịch trong thời gian từ 147 đến 713 sau TL gồm có mười hai quyển tất cả, nhưng ngày nay chỉ còn có năm mà thôi.

Theo những sự kiện vừa nêu, không ai có thể nghi ngờ xuất xứ của thuyết Phật Di-đà cứu độ. Vì đức tin hình như xa lạ đối với một số người, nhiều tư tưởng và giả thuyết được đề xướng chung quanh vấn đề đức tin này. Vài người cả quyết rằng nó được vay mượn nơi Thiên chúa giáo, chính yếu từ nơi huyền thuyết về công cuộc truyền giáo của Thomas tại Ấn độ (theo Dahlmann). Một số khác nêu ra một vài điểm trùng hợp với Avesta [3] hay với Manichaeism[4] (quan niệm của Eliot). Một số lại đi quá xa hơn nữa, cho rằng giáo thuyết này có thể được thâu thập trên đường truyền bá từ Trung Á đến phương Đông (Trung quốc) (theo Reischauer).

---

[1] *(Phật thuyết) Vô Lượng Thọ kinh* 佛說無量壽經, Khang Tăng Khải 康僧鎧 dịch, 2 quyển. Taishō 12 No 360. Kinh cũng thuộc hội thứ năm "Vô Lượng Thọ Như lai Hội" *Đai bảo tích*, Taishō 12 No 310 (5). Cũng còn thêm bốn bản trùng dịch nữa, trong đó, bản dịch của Chi Lâu-ca-sấm cũng khá phổ biến: *Phật thuyết Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh*, 4 quyển, Taishō 12 No 361. TS

[2] *Phật thuyết A-di-đà kinh* 佛說阿彌陀經, Cưu-ma-la-thập dịch, 1 quyển, Taishō 12 No 366. Cũng gọi là Vô Lượng Thọ kinh, Vô Lượng Thọ Phật kinh, hay Tiểu kinh (Tiểu Di-đà) để phân biệt với Đại kinh hay Đại Di-đà. TS

[3] Avesta : Thánh điển của Zoroastianism do Zarathustra sáng lập.

[4] Manichaeism do Mani lập. Cả hai tôn giáo này liên hệ nhau và cùng thờ thần lửa.

Những người này thường lấy ý kiến của họ nơi những điểm có vẻ giống nhau ở hình thức bên ngoài mà không đi sâu vào nội dung phát triển của tư tưởng Đại thừa. Niềm tin nơi Phật Di-đà chỉ giản dị là kết quả của chiêm nghiệm quá xa tầm với về Phật tính. Nếu bạn loại bỏ tất cả những đặc tính ngoại tại của đức Thích-ca-mâu-ni (đức Phật lịch sử), và tất cả những cơ duyên trong đời sống của Ngài ở Ấn độ, bạn sẽ tìm thấy một đức Phật lý tưởng phù hợp với sự giác ngộ viên mãn của Ngài. Nói cách chính xác hơn, nếu chúng ta mô tả một vị Phật dựa trên căn bản giác ngộ viên mãn, chúng ta sẽ đi đến một lý tưởng về Phật nghĩa là đức Phật của Ánh Sáng Vô Hạn (Vô Lượng Quang) và của tuổi thọ Vô Hạn (Vô Lượng Thọ). Khi lý tưởng về Niết bàn, vốn là phi không gian phi thời gian, bất sinh, bất diệt, bất động, được thể hiện, thì đấy chính là Vô Hạn hay Vô Lượng (A-di-đà, Amita hay Amitabhā). Sự mô tả về cõi Cực lạc, ý nghĩa Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, và nhân cách giác ngộ của trí tuệ và từ bi vô cùng tận, tất cả chỉ giản dị là những giải thích về "Vô Lượng".

2. LỊCH SỬ

Các bản thích luận về *Thập địa kinh* (*Daśabhūmi-sūtra*), của Long Thọ (Nāgārjiuna) [5] và của Thế Thân (Vasubandu),[6] là những tác phẩm Ấn độ được Tịnh độ nhìn nhận có thẩm quyền. Con đường dễ dàng và "tha lực" đã được chỉ định và minh giải trong các bộ này. Tại Trung quốc, những thẩm quyền về tín ngưỡng này rất nhiều,

[5] *Thập trụ tì-bà-sa luận* 十住毘婆沙論, Thánh giả Long Thọ tạo, Cưu-ma-la-thập dịch, 17 quyển. Taishō 26 No 1521. TS

[6] *Thập địa kinh luận* 十地經論, Thiên Thân Bồ-tát tạo, Bồ-đề-lưu-chi dịch, 12 quyển. Taishō 26 No 1522. TS

nhưng chỉ có bốn dòng truyền thừa sau đây được nhìn nhận:

(1)

Phật Đồ Từng, người
Ấn ở Trung hoa
khoảng 310-348
Đạo An (584-708)
Huệ Viễn

(2)

Bồ đề Lưu chi (Bodhiruci)
người Ấn ở Trung hoa
khoảng . 503-535
Huệ Sủng
Đạo Tràng

Đàm Loan (Doran, 476-542)
Đại Hải (Daikai)

Pháp Thượng (Hôjô, 495-508)

(3)
Bồ đề Lưu chi

Đàm Loan
Đạo Xước
(Dôshaku, khoảng 645)
Thiện Đạo (Zendô, mất 681)
Hoài Càm (Ekan)
Thiếu Khang (Shôkô)

(4)
Từ Mẫn (Jimin)
sang Ấn trong đời Đường (618-709)
và tiếp nhận tín ngưỡng Di-đà tại Gandhàra.

Những nhà có thẩm quyền quyết định được Thân Loan (1173-1262) nhận là Đàm Loan, Đạo Xước và Thiền Đạo; nhờ nơi họ, tất cả những chi tiết về con đường dễ và sự nương dựa nơi Phật lực được chú giải kỹ.

Ở Nhật có rất nhiều thẩm quyền (lịch sử về tín ngưỡng này rất dài) mặc dù Nguyên Tín (Genshin, 942-1017) và Pháp Nhiên (Hônen, 1133-1212) là những nhà tiền phong truyền xướng thuyết này. Truyền thuyết cho là Thánh Đức thái tử vào triều đại của nữ hoàng Suiko (Suy Cổ; 593-628) cũng tin Phật Di-đà. Dầu sao, người ta cũng tìm thấy một trong các bản nghĩa thích của Thái tử có nhắc đến Tây Phương

Cực lạc. Huệ An (Ein) một tăng sĩ Đại Hàn, từng giảng thuyết kinh Vô Lượng Thọ cho hoàng triều. Vào thời đại Nara (710-793), có người cho là Hành Cơ đã từng vân du để quảng bá tín ngưỡng này trong quần chúng. Giám Chân, một luật sư Trung hoa, từng đến Nara năm 754, truyền thọ tín ngưỡng Di-đà cho đệ tử người Nhật là Vinh Duệ (Eiei) vào đêm trước ngày chết của vị đệ tử này tại Quảng đông.

Nhưng trong thời đại Nara, tín ngưỡng Di-đà không được giảng dạy có hệ thống, mặc dù chắc chắn có vài người theo tín ngưỡng này một cách riêng rẻ, Thiên thai tông bắt đầu sùng bái Phật Di-đà và đề xướng như là một tín ngưỡng bao quát tất cả. Và chính Viên Nhân (Enin) vị tổ thứ ba là người lập nên hai cách thức tụng niệm danh hiệu A-di-đà, đứng và ngồi, và giới thiệu một nhạc điệu mô tả về cõi Cực lạc. Cho đến nay, các tín đồ vẫn lấy kinh Di-đà tiểu bản làm khóa tụng hằng ngày. Vì lẽ này, họ chống đối Pháp Nhiên mãnh liệt lạ lùng, vì đã sáng lập một tông phái cực đoan về Di-đà giáo. Việc cấm đoán Tịnh độ tông (Jôdo) không làm thỏa mãn họ và họ định lăng nhục đến cả thể xác của Pháp Nhiên mặc dù bấy giờ đã được chôn cất rồi. Trên núi Tỷ duệ (Hiei) có một số tín đồ của tín ngưỡng Di-đà tận tâm học tập và hành trì theo tông này. Một đại biểu sáng chói là Nguyên Tín (Genshin), cũng được gọi là Huệ Tâm (Eshin), trước tác một số luận giải quan trọng về tín ngưỡng này và sáng kiến một nghệ thuật hội họa hình ảnh đặc biệt về thế giới Cực lạc nơi đức A Di-đà đợi đón những tín giả nhiệt thành. Một học giả thuộc dòng truyền thừa của ông là Lương Nhẫn (Ryônin) lập nên một phái chiết trung giữa Thiên thai và Tịnh độ, gọi là Dung thông niệm Phật (Yūzūnembutsu) mà thực tế là một hòa hợp giữa học thuyết Pháp hoa và tín ngưỡng Di-đà. Truyền thuyết cho rằng ông được chính Phật A Di-đà hiện thân thuyết pháp về chân lý:

"một trong tất cả, tất cả trong một; một hành động cho tất cả, tất cả cho một". Đó là quan niệm về cứu độ nhờ nơi tha lực; hỗ tương hỗ trợ là ý tưởng căn bản. Theo đó một hành vi sùng tín A-di-đà của người này sẽ giúp ích cho người khác. Thực hành của họ không phải chỉ vì họ mà thôi mà vì cả sự cứu độ cho toàn thể xã hội nữa. Tín ngưỡng này biến mất ngay sau khi Lương Nhẫn mất, nhưng lại được Pháp Minh (Hômyô), cũng là một tín đồ, làm sống dậy năm 1321. Tuy phái này thuộc Di-đà giáo, nhưng lại dùng kinh Pháp hoa và cả kinh Hoa nghiêm. Do đó, ta có thể xem nó như là thuộc học thuyết "Thánh đạo" hơn là thuộc học thuyết "Tịnh độ" (Xem sự sai khác của hai học thuyết này ở phần triết lý). Trung tâm giảng pháp của phái này đặt tại tu viện Dainembutsuji (Đại niệm Phật tự), ở Hirano, gần Osaka, quản trị gần 357 ngôi chùa.

Theo đó, ta cần phải nhớ rằng ngay chính trong Thiên thai tông có một chi phái gọi là Chân thạnh (Shinsei) thành lập vào thời đại Đức xuyên (Tokugawa; khoảng 1780) vốn chuyên thờ phượng A-di-đà và quản trị hơn 400 ngôi chùa; trong lúc hai chi phái Sơn môn (Sammon) và Tự môn (Jimom), phái trước hơn 3.000 và phái sau hơn 800 ngôi chùa. Sự sùng bái A-di-đà khá có ưu thế tại trung tâm của Mật tông ở Cao dã sơn, cũng như tại trung tâm của Thiên thai tông ở núi Tỉ duệ; nhưng chúng ta không thể biết giáo thuyết này được Mật tông nghiên cứu và thực hành đến đâu, ở giai đoạn sơ thời. Tuy nhiên, trong khoảng 66 ngôi chùa ở Cao dã sơn, tại những ngôi cổ tự, Phật A-di-đà thường là đối tượng sùng bái chính yếu. Vào cuối thời đại Bình an (Heian), Hưng Giáo đại sư (Kôkyô, 1095-1145), hiệu Giác Tông (Kakuban), một đại sư danh tiếng của chùa Đại truyền pháp (Daidepôin) ở Cao dã và sau đó là sáng tổ của phái Chân ngôn tân nghĩa, thật hăng hái tận tâm với tín ngưỡng

Di-đà và thường khát vọng được thác sinh vào nơi Cực lạc quốc độ. Do đó, ta có thể cho rằng Tịnh độ tông gây được nhiều ảnh hưởng nơi các tông phái khác.

Lương Biến (khoảng năm 1200), một nhà sư bác học chùa Kongôsammaiin (Kim cang tam muội viện), từng tự xưng là tín đồ của Di-đà, vân du sang Tanabe, vùng Kii (Kỷ y), và cải hóa được ông trưởng làng đánh cá ở đây. Và theo lời dạy của Thầy, người này liền đến Cao dã sơn và dựng lên Ngải mao am (Karukaya) sau này trở nên trung tâm tín ngưỡng của Di-đà giáo. Hầu hết mọi người trong tầng lớp hiền minh (Hijiri: Thánh) tại Cao dã sơn đều là tín đồ của A-di-đà, và họ vân du khắp vùng để truyền bá cho phái này. "Nơi nào chúng tôi đến cũng đều nghe tụng Phật hiệu Di-đà" được ghi trong một ký lục gởi về Triều đình. "Phía trước, phía sau các tự viện, dưới gốc cây, bên lề đường, khắp Thánh địa đều náo nhiệt đến nỗi không ai có thể an tâm quán tưởng thiền định được". Gia Khương Đại sư (Iyeyasu) cuối cùng phải truyền dạy Phật hiệu Di-đà chỉ được tụng niệm bên trong chính điện của Ngải mao am (Karukaya).

Không Dã (Kūya, 903-972) là tín đồ Di-đà đầu tiên truyền bá rộng rãi tín ngưỡng này. Có người cho rằng ông là con của Đề Hồ Thiên hoàng (Daigo), hay nếu không thì cũng là dòng Hoàng tộc. Ông vân du khắp nơi đồng ruộng, dựng cầu, đào giếng cho dân chúng nơi nào cần đến. Vào năm 938, Sư đến Kyoto và đi khắp các ngõ đường, đến đâu Sư cũng tụng vang các bài tán Phật A-di-đà, đặc biệt do Sư sáng tác, trầm bổng theo nhạc điệu, đánh chuông và nhảy múa. Dân chúng gọi ông là "Thánh chợ" (Thị Thánh). Ông xây chùa Lục Ba-la (Rokuhara), trong đó thiết trí tượng Thập nhất diện Quan Âm và một bộ Tam tạng kinh. Bình

Định Thạnh (Tairo no Sadamori) noi theo gương ông với niềm ngưỡng mộ sâu xa về nhân cách của ông, ông vân du tận miền Ainu, và lần đầu tiên Phật giáo được thổ dân ở đây tin theo. Phật hiệu Di-đà niệm theo cách thức của ông được gọi là "Không Dã niệm Phật", và lối vũ múa của ông gọi là "Kim Khẩu" (hachitataki, đánh chuông). Phái của ông nổi tiếng với danh hiệu Không Dã tông. Chùa Quang thắng (Kôshô, một trong những pháp hiệu của ông) thường được gọi là Không Dã đường, vẫn còn tồn tại ở Shijô, Kyoto, và con đường ở đó được gọi là Kim khẩu lộ, dựa theo lối vũ múa của ông. Khi ông tịch thì phái này cũng diệt theo mặc dầu Thời tông (Ji), thuộc Di-đà giáo, khơi dậy nó và tôn Không Dã làm chính sáng tổ của tông này, quản trị hơn 486 ngôi chùa tất cả.

3. TRIẾT LÝ VÀ TÔN GIÁO.

Tín ngưỡng Di-đà, được tiêu biểu bởi Tịnh độ tông (Jôdo) của Pháp Nhiên (Hônen), Chân tông (Shin) của Thân Loan (Shinran) và Thời tông (Ji) của Nhất Biến (Ippen), cho thấy một sắc thái độc đáo của Phật giáo. Trong lúc tất cả các tông phái khác của Đại thừa chuyên chú về tự giác, thì các tông trên đây lại dạy y chỉ nơi Phật lực. Đức Phật của những tông kia là Thích-ca Mâu-ni trong lúc đức Phật của những tông này là A-di-đà (Amita), hay Vô Lượng Quang (Amitabhā) hay Vô Lượng Thọ (Amitayus). Quốc độ của Ngài ở Tây phương, thường được gọi là Tịnh độ (Jôdo; cõi thanh tịnh).

Phán giáo theo quan điểm của Pháp Nhiên là chia thành hai thuyết Thánh đạo và Tịnh Độ, nguyên lai do Đạo Xước đề xướng ở Trung Hoa vào khoảng 645. Học thuyết đầu là "nan hành đạo", trong lúc học thuyết sau là "dị hành đạo" được Long Thọ xác định như đã thấy ở trên. Còn một lối

phân chia khác do Thế Thân đề xướng, và Đạo Xước minh giải, đó là những con đường tự lực và tha lực. Tha lực ở đây có nghĩa là năng lực Phật A-di-đà, chớ không phải của bất cứ ai khác như theo Dung thông niệm Phật tông (Yūzūnembutsu). Ai đi theo Thánh đạo có thể thành Phật quả trong thế gian này nếu họ đầy đủ căn cơ, trong lúc những người khát vọng về Tịnh độ chỉ có thể thành Phật nơi cõi Cực lạc (Sukhāvatī), tức Tịnh độ, mà thôi.

Bây giờ, thử tìm hiểu xem thế nào là Cực lạc và ai là Vô Lượng Quang hay Vô Lượng Thọ. Chúng ta đã biết Vô Lượng Quang hay Vô Lượng Thọ là một vị Phật được lý tưởng hóa từ đức Phật lịch sử Thích-ca Mâu-ni. Nếu Ngài chỉ thuần là lý tưởng trên nguyên tắc, đơn giản đó là "Vô Lượng". Vô Lượng như thế sẽ là một với Chân như. Vô Lượng, nếu miêu tả xét theo không gian, sẽ là Vô Lượng Quang, nếu trên cương vị thời gian, thì là Vô Lượng Thọ. Đấy là Pháp thân (*Dharmakāya*). Pháp thân này là Báo thân (*Sambhoga-kāya*) nếu Phật được coi như là đức Phật "giáng hạ thế gian". Nếu ngài được coi như một Bồ-tát đang tiến lên Phật quả, thì ngài là một vị Phật sẽ thành, như Bồ-tát cần khổ (Thích-ca Mâu-ni). Chính đức Thích-ca Mâu-ni đích thân mô tả hoạt động của Bồ-tát Pháp Tạng (Dharmākāra) như một tiền thân của Ngài.

Thệ nguyện của vị Bồ-tát đó hay ngay cả của đức Thích-ca Mâu-ni, được biểu lộ đầy đủ bằng 48 lời nguyện trong kinh. Nguyện thứ 12 và 13 nói về Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ rằng: "Nếu ta không chứng được Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, ta sẽ không thành Phật". Khi Ngài thành Phật, Ngài có thể tạo nên cõi Phật tùy ý. Một đức Phật, lẽ dĩ nhiên, trụ tại "Niết-bàn vô trụ", và do đó mà có thể ở bất cứ nơi nào và khắp ở mọi nơi. Nguyện của Ngài là lập nên một

cõi cực lạc cho tất cả chúng sinh. Một quốc độ lý tưởng trang nghiêm bằng bảo vật, có cây quí, có ao quí, để đón đợi những thiện tín thuần thành. Nguyện thứ 18, được xem là quan trọng nhất, hứa cho những ai y chỉ hoàn toàn nơi Phật lực với trọn tấm lòng thanh tịnh và chuyên niệm Phật hiệu, sẽ được thác sinh cõi Cực lạc này. Thứ 19, nguyện tiếp dẫn trước giờ lâm chung những ai có nhiều công đức. Nguyện thứ 20, nói rằng ai chuyên niệm danh hiệu Ngài với ý nguyện thác sinh vào nơi quốc độ của ngài thì sẽ được như ý.

Khi giải thích về ba nguyện này, có nhiều điểm khác nhau giữa các tông phái. Nói chung, Tịnh độ tông chấp chặt vào văn tự của chúng, trong lúc Chân tông minh giải mục đích của chúng một cách tự do hơn để phù hợp với toàn thể kinh điển. Theo Tịnh độ tông (Jôdo), ba nguyện này phải được xem như là đứng riêng rẽ, vì đó là những nguyện độc lập, mặc dầu có những sai khác về giá trị.

Trái lại, đối với Chân tông, ba nguyện tương hệ nhau. Nguyện 18 là căn bản, thứ 19 và 20 phụ thuộc. Mặc dầu nguyện thứ 18 đòi hỏi sự tin tưởng duy nhất nơi Phật Di-đà, nhưng người theo nguyện thứ 19 và 20 thì lại nương dựa nơi nghiệp lực của họ; theo nguyện 19 thì y nơi hiện hành và theo nguyện 20 thì do nơi liên tục niệm Phật hiệu. Họ không ỷ lại hoàn toàn nơi Phật lực. Do đó, đích nhắm của họ không phải là Tịnh độ. Họ, theo Chân tông, phải trải qua một nơi gọi là “biên địa” hay “nghi thành”[7] (trong thế gới Cực lạc) để sám trừ nghiệp chướng mà trong kinh bàn đến. Sau đó họ được chuyển nghiệp và cuối cùng được dẫn độ

[7] Cf. Thân Loan, *Hiển Tịnh độ phương tiện hóa thân độ văn loại* (Taishō 83 No 2646, tr. 626c). TS

đến Cực lạc quốc.

Đối với hiện thân của A Di-đà hay Vô Lượng Quang, ý kiến của những phái này cũng có ít nhiều sai biệt. A Di-đà được tin là có từ a-tăng-kỳ kiếp trước. Đó là Tịnh độ tông y theo văn tự của kinh. Chân tông cho rằng câu "từ mười a-tăng-kỳ kiếp trước" có nghĩa là "từ lâu đời rồi" và có thể là nhắc tới hiện thân thứ hai hay thứ ba của Ngài, Phật nguyên thủy có thể là xa xưa hơn nữa. Như thế học thuyết Pháp hoa được áp dụng vào tín ngưỡng Di-đà ở đây.

Kinh *A-di-đà* (Tiểu bản *Sukhāvatī-vyūha*) là một bản toát yếu hay trích yếu của Đại kinh *Sukhāvatī-vyūha* (*Đại Vô Lượng Thọ kinh*). Bộ chót trong số ba kinh, *Quán Vô Lượng Thọ kinh* (*Amitayur-dhyāna sūtra*)[8] cho ta biết nguyên lai của giáo lý Tịnh độ do đức Phật Thích-ca-mâu-ni thuyết. A-xà-thế (Ajātaśatru), Thái tử nước Ma-kiệt-đà (Magadha), nổi loạn chống lại vua cha là Bimbisara và hạ ngục nhà vua này. Hoàng hậu cũng bị giam vào một nơi. Sau đó, hoàng hậu thỉnh đức Phật chỉ cho bà một chỗ tốt đẹp hơn, nơi không có những tai biến xảy ra như vậy. Đức Thế Tôn liền hiện thân trước mặt bà và thị hiện cho thấy tất cả các Phật độ, và bà chọn quốc độ của Phật A-di-đà coi như tối hảo. Phật bèn dạy bà cách tụng niệm về quốc độ này để sau cùng được thác sinh vào đó. Ngài dạy bà bằng giáo pháp riêng của Ngài và đồng thời giảng giáo pháp của Phật A-di-đà. Cả hai giáo pháp cuối cùng chỉ là một. Điều này ta có thể thấy rõ theo những lời Ngài dạy A-nan ở đoạn cuối của các bài pháp: "Này A-nan! Hãy ghi nhớ bài thuyết pháp này và lặp lại cho đại chúng ở trên núi Kỳ-xà-quật nghe. Thuyết

---

[8] *Phật thuyết quán Vô Lượng Thọ kinh*, Cương-lương-da-xá dịch, 1 quyển. Taishō 12 No 365. Cũng gọi là Quán kinh. TS

giáo này, ta gọi đấy là kinh A-di-đà”.[9] Từ đó, ta có thể kết luận rằng đối tượng của bài thuyết pháp này là sự tôn thờ Phật A-di-đà. Như vậy, ta thấy rằng giáo thuyết của Phật Thích-ca-mâu-ni cuối cùng cũng không khác với của Phật A Di-đà chút nào.

Sự sai khác chính yếu giữa Tịnh độ tông và Chân tông là ở nơi thái độ đối với việc niệm Phật hiệu. Theo Tịnh độ tông, việc chuyên tâm niệm Phật là cần thiết để đào sâu đức tin, vì nếu không có đức tin này thì không bao giờ có sự cứu độ trọn vẹn. Trong lúc theo Chân tông niệm Phật chỉ là một thái độ tri ân hay một cách biểu lộ lòng tri ân, sau khi một Phật tử được Phật lực gia trì. Chân tông chỉ thờ độc nhất Phật Di-đà, và thậm chí Phật Thích-ca cũng không chịu thờ; cấm đoán chặt chẽ không cho cầu nguyện vì bất cứ những tư lợi nào, và thủ tiêu tất cả những kỷ luật và đời sống tăng sĩ hay tu hành, để rồi lập thành một cộng đồng gồm hoàn toàn là những tín đồ tại gia. Tịnh độ (Jôdo) tông chính thống, cùng với những phái lệ thuộc, vẫn giữ y cuộc sống tăng lữ ngày xưa, nên hoàn toàn khác biệt với Chân tông (Shin).

Thời tông, lại khác nữa. Tông này được Nhất Biến (1238-1289) sáng lập năm 1276. Ông nêu ra nghi thức tụng niệm của Thiện Đạo, sáu thời trong một ngày. Do đó mà tông này có tên là Thời tông. Trên lý thuyết, ông lấy ý tứ kinh Pháp hoa, cũng như Lương Nhẫn của phái Dung thông niệm Phật; nhưng khi thực hành, ông lại theo Không Dã là người đã sáng tạo lối ca múa bình dân để phổ bá tín ngưỡng Di-đà. Do đó mà tông này có sắc thái hoàn toàn khác biệt với các tông khác của Di-đà giáo. Truyền thuyết cho rằng Nhất

[9] Tác giả tóm tắt ý kinh. Xem, ibid., tr. 346b15. TS.

Biến có đến miếu Hùng dã (Kumano) ở Kỉ y năm 1275, nơi này ông được gợi hứng bởi một bài kệ mà ông tin rằng do nơi các thần linh trong miếu này tạo nên. Mỗi một trong ba câu đầu của bài kệ bắt đầu bằng những số 6, 10, 10.000 theo thứ tự, và câu chót bằng chữ “dân”, cộng chung lại là 600.000 dân. Tức thì ông lập nguyện phải cứu độ cho được một số chúng sinh nhiều như thế, bằng cách truyền bá tín ngưỡng này. Ngày nay, Di-đà giáo, với tất cả các phái của nó, có hơn nửa phần dân số Nhật Bản tin theo.

Tín ngưỡng Di-đà gồm có 4 sắc thái:

1.- Sắc thái Thiên thai (Tendai) và Chân ngôn (Shingin), theo đó Phật Di-đà là một trong Ngũ trí Như lai (Dhyāni-Buddha), ngự ở Tây phương, có đức Đại Nhật Như lai (Mahāvairocana) ở giữa.

2.- Sắc thái Dung thông niệm Phật (Yūzūnembutsu) theo đó, giá trị của một người tin tưởng nơi A Di-đà có thể truyền đến người khác và ngược lại. Nghĩa là, một tôn giáo hỗ tương hỗ trợ bằng đức tin.

3.- Của Tịnh độ tông (Jôdo) trong đó tín ngưỡng Di-đà độc nhất chỉ được giảng theo nơi ba bộ kinh *Di-đà*, đặc biệt căn cứ trên những lời nguyện của đức Phật A-di-đà.

4.- Của Chân tông (Shin), theo đó tín ngưỡng này được giảng dạy một cách chặt chẽ theo nguyện thứ 18 của A Di-đà, mô tả trong kinh Sakhāvatī bản lớn.

Theo Tịnh độ và Chân tông, Phật Di-đà thù thắng hơn cả trong số Ngũ trí Như lai; mặc dầu quốc độ của Ngài ở Tây phương chứ không ở Trung ương. Trong bốn sắc thái này, thứ nhất bắt nguồn từ Mật giáo; thứ hai ảnh hưởng các lý tắc của Pháp hoa; thứ ba căn cứ chính yếu trên ba lời nguyện và thứ tư qui chiếu vào một nguyện của Phật Di-đà.

Như thế, chúng ta thấy các quan niệm của các tông phái Di-đà về vấn đề Phật đà luận của Đại thừa. Theo thuyết "Tính cụ" của Thiên thai và "Lưỡng bộ bất nhị" của Chân ngôn tông, nguyên lý "một trong tất cả và tất cả trong một" đã được sẵn sàng chấp nhận. Trong số Ngũ trí Như lai, đức Phật Di-đà ở phương Tây có thể đồng nhất với Trung ương Đại Nhật Như lai, là đức Phật của Pháp giới thể tính. Không nói đến Mật giáo, các bản nguyện của A-di-đà, sự chứng đắc Phật quả Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, và sự thiết lập Cực lạc quốc độ, được mô tả đầy đủ trong kinh *Sukhāvatī*. Lẽ đương nhiên, khi đức Thích- ca Mâu -ni, trong kinh Pháp hoa, ẩn dụ cho các đệ tử rằng không nên xem Ngài như một vị Phật 80 tuổi già với vóc người nhỏ thó, bởi vì Ngài thực sự là một vị Phật lâu đời lâu kiếp, và hiện thân đầy khắp vũ trụ; phải được coi Ngài như là một với đức Phật Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ. Sự y chỉ hoàn toàn nơi Phật lực như vậy chỉ là một kết quả hợp lý của giáo thuyết này. Thân Loan chuyên trình bày giai đoạn cuối cùng của quan niệm này. Ông nhấn mạnh vào đức tin tuyệt đối nơi Phật A-di-đà mà không cần phải tự cần khổ tu chứng. Tín đồ phải độc chuyên và tuyệt đối y chỉ nơi A-di-đà. Tín tâm là phương tiện duy nhất để giải thoát. Theo ông, nhẫn đến một niệm tín tâm cũng là đức của Phật và sự tưởng nhớ hay chuyên niệm Phật hiệu chỉ là biểu hiệu của ý nguyện tri ân đối với Ngài mà thôi.

CHƯƠNG XIII
NHẬT LIÊN TÔNG
日蓮宗
Tân Pháp Hoa - Đại Thừa

1. CƯƠNG YẾU

Từ khi *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh* được Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) dịch và phổ biến, thì Kinh này trở nên một trong những chủ đề phổ biến nhất trong công cuộc nghiên cứu Phật học, song song với *Kinh Bát-nhã và Kinh Niết-bàn.* Khi nền triết học về "tính cụ" hay học thuyết Thật tướng luận được Trí Khải (531-406) truyền bá dựa trên cơ bản của Pháp hoa, thì được gọi là Thiên thai tông. Chính Tối Trừng tức Truyền Giáo Đại sư (Dengyô, 767-822) du hành sang Trung hoa và tiếp nhận học thuyết này, và khi trở về nước năm 804, sáng lập nên tông này ở Nhật. Huyền nghĩa của ông, tức giải thích trên lý thuyết về giáo nghĩa Pháp hoa, có lẽ không sai khác mấy với tông phái đặc sắc Trung hoa, nhưng khi áp dụng thực tiễn học phái này vào sự sùng tín của quốc gia và thái độ hòa hợp với tất cả những phái Phật học khác phụ thuộc tông này thì hình như nó là những sắc thái mới mẻ do nơi tài năng của Đại sư. Ngoài giáo nghĩa Pháp hoa, Sư còn giảng thuyết Chân ngôn tông, Di-đà giáo, Thiền cũng như Đại thừa Luật. Đối với ông, đây là những giáo thuyết phụ thuộc Pháp hoa, hay dù sao đi nữa, đấy cũng là những hệ thống hiệp trợ để hoàn tất học thuyết chủ yếu này. Tuy nhiên, theo dòng thời gian, trong nhóm môn đệ của Sư đã có một vài người chuyên tâm vào

một trong những hệ thống này và thỉnh thoảng gây nên kết quả là tách biệt khỏi tông chính. Vào thời đại Heian (781-1183), những nghi thức thần bí và những cuộc lễ tổ chức theo mật giáo do tông này đề xướng đã đi đến chỗ cốt làm thỏa mãn cái phong cách quí tộc đương thời. Về sau lại khởi lên một tông phái chuyên tu theo tín ngưỡng Di-đà, phát triển từ căn để của tông này. Qua ảnh hưởng của hai dòng hoạt động tôn giáo, một cuộc cải cách Phật giáo lớn xảy ra trong đời sống và tư tưởng của quốc gia Nhật bản trong triều đại này.

Sự tinh luyện văn học bản xứ, tạo ảo diệu cho các nghệ thuật thẩm mỹ, sự phát triển nghệ thuật kiến trúc và kỹ nghệ quốc gia, những cung cách phong nhã và những phong tục của giai cấp ưu tú, tất cả đều do ảnh hưởng của văn hóa Phật giáo. Rất có thể là nhờ sự đào luyện của Phật giáo mà người Nhật tỏ ra có tinh thần đại đồng, khoan dung và quán triệt trong việc khảo cứu. Nhưng hòa bình thường đưa đến nhu nhược. Cố nhiên sự thối nát của chính trị và sự đổ vỡ của xã hội thường không dễ gì ngăn ngừa được. Bấy giờ mở ra cơ hội tốt cho vũ lực, và có lẽ hận thù, tranh chấp, giữa triều thần, các thị tộc, các lãnh chúa và các đảng phái xảy ra còn nhiều hơn là những điều mà chúng ta biết qua trong lịch sử. Trong những ngày tàn của triều đại Bình an (Heian), khắp thiên hạ đã tràn ngập chiến tranh và biến loạn. Khi triều đình quân phiệt được thành lập trong thời Liêm thương (Kamakura), dân chúng tin tưởng là hòa bình và trật tự sẽ được vãn hồi, nhưng thật quả là vô vọng. Những cuộc mưu đồ, và xung đột vẫn tiếp diễn hơn trước. Trong đời sống cộng đồng của quốc gia người ta có cảm giác đang đến hồi mạt vận của tôn giáo. Hình như yêu sách khẩn thiết là một cuộc canh tân toàn diện trong sinh hoạt

chính trị cũng như tôn giáo. Thẩm quyền của hai tông phái cũ là Thiên thai và Chân ngôn đã hết thời, hay đúng hơn, đã phải chịu cùng số phận với giai cấp quý tộc. Tông phái mới, Di-đà giáo của Pháp Nhiên (Hônen) tuy đứng vững trong quần chúng, vẫn chưa có ảnh hưởng đáng kể với giai cấp thống trị. Thiền tông lúc bấy giờ, tuy có vẻ thích hợp cho việc huấn luyện tinh thần vũ hiệp của lớp người quân sự, vẫn chưa có quyền lực nào đối với những vấn đề chính trị. Một người, có nhận thức tế nhị và bản tính cả quyết như Nhật Liên (Nichiren, 1122-1282), nếu được tiêm nhiễm với niềm tin tôn giáo quyết liệt, chắc chắn không thể không phản động trước tình thế ấy.

Muốn tìm hiểu Nhật Liên và tông phái của Sư, trước hết chúng ta phải tìm hiểu bản kinh *Pháp hoa*, cứ điểm của tất cả các quan niệm và các luận chứng của sư. Thế nào là *Pháp hoa kinh*?[1] Kiểm điểm bản văn cho thấy nguyên lai kinh Pháp hoa gồm có 21 phẩm và sau đó, do thêm thắt và phân chia khác đi mà tăng lên đến 28 phẩm. Bản Hán dịch sớm nhất do Pháp Hộ (Dharmaraksa), vào năm 286; bản dịch thứ hai do Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) năm 406 và bản thứ ba (đầy đủ nhất) do Xà-na-quật đa (Jñānagupta) và Đạt-ma-cấp-đa (Dharmagupta) năm 601. Trong mấy bản dịch này, bản thứ hai là văn chương hay nhất và có thẩm quyền nhất về Pháp hoa, được các nhà thẩm quyền nhất về Pháp hoa thừa nhận. Mặc dầu được dịch sau, nhưng bản này tiêu biểu hình thức sớm hơn đối với lần dịch trước (của

---

[1] Taishō 262, *Diệu pháp liên hoa kinh*. Anh dịch: *The Lotus of the True Law*, do H. Kern, Sacred Book of the East, Vol. XXI, The Clarendon Press, 1884; *The Lotus of the Wonderful Law*, dịch bởi W. E. Soothill, Oxford, 1930.

Pháp Hộ), do phán xét những chứng cứ nội tại; thí dụ, theo trích dẫn của Long Thọ, và vân vân. Ngoài ra, các yếu tố nội dung của những phẩm được thêm vào này phân chia ra vẫn còn nằm ở trong hình thức của bản kinh 21 phẩm. Tuy nhiên, bản kinh 28 phẩm này được Trí Khải, Tối Trừng, và chính Nhật Liên dùng. Đây là bản dịch duy nhất được dùng ở Nhật, kể cả trong hay ngoài Nhật Liên tông. Bây giờ hãy tóm tắt qua nội dung của kinh và lập trường của Nhật Liên trong học thuyết Pháp hoa.

2. LỊCH SỬ

Những gì có tính cách lịch sử đối với những tông phái tư tưởng khác thì lại là tính cách cá nhân đối với tín ngưỡng Pháp hoa của Nhật Liên, bởi vì chính cá tính của Nhật Liên đã tạo nên sắc thái của tông này. Không phải ngẫu nhiên mà tông này được gọi theo danh hiệu của sáng tổ của nó. Nhật Liên sinh năm 1222, con của một ngư phủ ở Kaminato, Awa (An phòng tiểu tấu) miền nam duyên hải Nhật. Sư được gởi đến Thanh trừng (Kiyozumi), một ngọn đồi gần nhà, để làm tiểu trong một tu viện. Sư xuất gia năm 15 tuổi. Thắc mắc sớm nhất của sư: “Thế nào là Sự Thật mà đức Phật đã giảng dạy? “Không được giải đáp ở đây. Ông liền đến Liêm thương và sau đó đến học đạo tại núi Tỉ duệ (Hiêi). Mười năm học tập tại núi này (1243-1253) gây cho sư niềm xác tín rằng chỉ có sự phục hoạt của nền triết lý Thiên thai mới là con đường ngắn nhất bước tới Đạo.

Về triết lý Thiên thai, Nhật Liên không muốn nói là cái triết lý mà mình đang học tập, nhưng là điều được chính Truyền Giáo Đại sư (Dengyô) giảng dạy. Thiên thai nguyên thủy của Trí Khải chính yếu là một triết thuyết, trong lúc Thiên thai Nhật bản của Truyền Giáo Đại sư thì vừa thực tiễn vừa

lý thuyết. Nhưng sau hai vị đại sư, Từ Giác (Jikaku) và Trí Chứng (Chisho) thì khía cạnh thực tiễn của Thiên thai trở thành những nghi lễ thần bí hay tín ngưỡng Di-đà; đó là những điều có vẻ quan trọng nhất đối với hai vị này. Chân lý căn bản của học thuyết Pháp hoa hầu như bị gạt qua một bên, xem như là mạn đàm triết lý. Nhật Liên không thể nào chấp nhận thái độ này, cho nên, năm 1253, ông bỏ trở về ngôi chùa cũ ở Kiyozumi; nơi này, đề xướng học thuyết mới của ông, rằng chỉ có Pháp hoa mới duy nhất cứu độ chúng sinh khỏi thời đại suy đồi lúc bấy giờ. Pháp thức chủ yếu là đọc: "Nam mô Diệu pháp liên hoa kinh". Đó là Dharma-smṛti (niệm Pháp) chứ không phải là Buddha-smṛti (niệm Phật) như là trong tụng niệm của Di-đà giáo. Pháp là lý tưởng được thể hiện bởi đức Phật bản hữu. Tất cả chúng sinh đều được cứu độ do xưng tụng nơi Diệu pháp Liên hoa, và chỉ có Pháp hoa, ông tuyên bố, duy nhất là thông điệp sau cùng chân thật nhất của đức Phật mà thôi.

Ngài phương trượng và các tăng chúng khác đều chống đối ông khiến ông phải trốn đi Kamakura, nơi đó ông dựng một thảo am và ẩn cư một thời gian; ông giảng học thuyết của mình trên đường lộ hay trong công viên, công kích các tông phái khác thật mãnh kiệt. Ông viết *Lập chính An quốc*[2] mà ông trình lên Nhiếp chính vương Bắc Điều (Hôjô) năm 1260. Biện luận chính yếu của ông nhằm đả kích Di-đà giáo của Pháp Nhiên, mà ông xem như là chịu trách nhiệm chính yếu về những tệ hại và suy đồi trong và ngoài nước. Trong luận này, ông kết án Pháp Nhiên như là kẻ thù của chư Phật, của Pháp, Tăng và của tất cả chúng sinh. Nhiệm vụ của chính quyền là, ông nói, phải chấm dứt tà giáo này, nếu

[2] *Lập chính an quốc luận*, Nhật Liên soạn . Taishō 84 No 2688.

cần thiết phải dùng đến lưỡi kiếm cũng nên. Ý tưởng thống nhất tôn giáo với sinh hoạt quốc gia được biểu lộ suốt trong bộ luận này.

Sự phân loại về "thời mạt pháp" của Nhật Liên bắt đầu từ năm 1050, tính từ ngày Niết bàn. Biến cố sau cùng của 7 cơn loạn lạc, ngoại xâm, được tiên đoán trong đó. Ông chủ trương rằng hoà bình và thịnh vượng của đất nước chỉ có thể đạt được bằng sự thống nhất tất cả các tông phái Phật giáo qua học thuyết Pháp hoa. Sau đó, ông đả kích các tông phái hiện hữu lúc bấy giờ và đưa ra ý kiến như sau: Tịnh độ tông là địa ngục; Thiền tông là yêu ma; Chân ngôn tông (bí mật giáo) là diệt vong quốc gia và Luật tông là phản bội. Bốn tông phái này thực tế bao gồm tất cả chi phái hiện hữu đương thời và là những học thuyết vốn tùy thuộc vào Thiên thai.

Về Di-đà giáo của Pháp Nhiên, Thân Loan và những người khác, có ảnh hưởng nhất trong quần chúng; khuynh hướng tư tưởng Thiền đặc biệt lôi cuốn được cấp võ biền bấy giờ, có lẽ là học thuyết có ảnh hưởng thứ yếu. – Nhờ hoạt động của Vinh Tây (1141-1215), Đạo Nguyên (1200 và Viên Nhĩ (kh. 1235) ở Kyoto và các Thiền sư Trung hoa như Lan Khê, Tổ Nguyên và Nhất Ninh ở Kamakura, Thiền chắc chắn đang tạo được một địa vị quan trọng trong đời sống và văn hóa quốc gia. Còn về Chân ngôn tông, thế lực thần bí mà nó tâng tiu không bao giờ mất chỗ đứng trong tâm tưởng dân chúng. Chân ngôn tông có ảnh hưởng khắp toàn quốc Nhật bản. Luật tông do Duệ Tôn cải tổ, là người từng phụng chiếu lập đàn tế thần cầu chống lại cuộc xâm lăng Mông cổ tại một đền thờ Thần đạo (Shinto) ở Iwashimizu, và Qui Sơn Thiên hoàng (Kameyama) thân hành dự lễ trong dịp này, Thiên hoàng nguyện hy sinh tính mạng của mình

để đánh đổi lấy sự an ninh cho đất nước. Do đó mà Ritsu chắc chắn có ảnh hưởng lớn với triều đình.

Những trận công kích các tông phái này của Nhật Liên trở nên vô cùng mãnh liệt hơn trước khi ông bị vây đánh, đuổi xua tại Izu năm 1261. Ngay cả sau khi ông trở về Kamakura và hồi hương thăm thân mẫu bịnh nặng, ông vẫn không ngừng chống báng chính quyền cũng như các tông phái một cách kịch liệt và quá hăng đến nỗi nói rằng, Nhiếp chính vương Bắc Điều Thời Lại (Hôjô-Tokiyori), là người tin tưởng theo Thiền và thường mặc tăng bào, đang sống trong địa ngục, và người nhiếp chính kế tiếp Tokumune, đang ở trên đường đi đến địa ngục. Nhân việc sứ thần Mông cổ sang đòi cống vật, Sư kháng cáo triều đình phải đàn áp các tông phái khác và nhìn nhận học thuyết Pháp hoa như là đường lối duy nhất đưa quốc gia ra khỏi sự diệt vong. Năm 1271, ông bị bắt, kết án và xử tử hình. Nhưng với một phép lạ, ông thoát khỏi cuộc xử tử và bị đày ra đảo hoang Sa- độ (Sado) vào cuối năm đó.

Mặc dầu phải trải qua nhiều gian khổ và khó khăn ở đây, Nhật Liên cũng viết được nhiều tác phẩm. Trong *Khai mục sao*,[3] nguyện danh tiếng của ông là: "Ta sẽ là cột trụ của Nhật bản, ta sẽ là con mắt của Nhật bản, ta sẽ là huyết mạch của Nhật bản". Ở đây, ông tự nhận ông là Bồ-tát Thượng Hành (Viśiṣṭacarita Bodhisattva) là vị mà đức Phật phó thác công việc bảo vệ Chính pháp.

Sau ba năm, được phép trở về Kamakura, năm 1274. Sư không khứng chịu bất cứ hòa hoãn, thỏa thuận, hay khoan dung nào cả, mặc dù chính quyền đã nỗ lực. Ông lui về núi

[3] *Khai mục sao*, Nhật Liên soạn, 2 quyển. Taishō 84 No 2689.

Thân diên (Minobu), phía tây Phú sĩ sơn (Fuji) và sống an bình ở đây. Ông thị tịch tại Ikegami, gần Tokyo, năm 1282.

Tinh thần hiếu chiến của Nhật Liên vẫn sống còn với các đồ đệ của ông, trong đó có sáu người thật là những người truyền bá hăng say. Một trong những người này, Nhật Thì (Nichiji) du hành sang Tây-bá-lợi-á năm 1295, nhưng sau đó bặt tăm dạng luôn. Tông này, luôn luôn mang màu sắc của thái độ đấu tranh, đã gây nhiều tranh biện với các học phái khác. Tỉ dụ như, năm 1532, xung đột với Thiên thai, là tông phái gốc của Nhật Liên, được gọi là cuộc chiến Tembun. Một phái trong Nhật Liên tông mệnh danh phái "Bất thọ Bất thi" (Fujifuse) từ chối không tuân giữ luật lệ hành đạo do chính quyền tự đặt ra nên bị chính phủ Đức Xuyên Tướng quân (Tokugawa Shogun) cấm đoán năm 1614 cùng lượt với Thiên chúa giáo. Hiện tại có tám phái Nhật Liên, trong đó có hai là quan trọng: 1. Nhật liên tông, trung tâm đặt tại Minobu, gồm có 3.600 tự viện; 2. Hiển bản Pháp hoa tông (Kenpon-Hokke) còn được gọi phái Diệu mãn tự (Myômanji), với 580 ngôi chùa.

3. TRIẾT LÝ VÀ TÔN GIÁO

Cũng như nhân cách của Nhật Liên tạo nên Nhật liên tông mà tinh yếu là câu nhật tụng: "Nam mô Diệu pháp Liên hoa kinh", cũng vậy chính nhân cách của đức Phật tạo nên giáo thuyết Pháp hoa. Toàn bộ kinh Pháp hoa có thể là một bản kịch, như giáo sư Kern tưởng tượng, nhưng đức Phật không phải chỉ là nhân vật chính của vỡ tuồng – mà đức Phật còn là người tổ chức hay sở hữu của bản kịch nữa. Chân lý trong kinh Pháp hoa không phải là một thứ chân lý chết cứng vô hồn; mà đó là lý tưởng; là chân lý bừng sáng, thơm ngát và kết hạt như hoa sen, là chân lý tích cực, chân lý

được hóa thân trong đức Phật, là Pháp thân, là tự thân Giác ngộ, Năng giác và Sở giác đều là một. Như vậy, đức Phật chân thật trong kinh không phải là sắc thân của đức Phật đã giác ngộ dưới cội bồ đề, chuyển pháp luân lần đầu tại Vườn Nai ở Ba-la-nại và nhập Niết bàn tại rừng Sala ở Kusinagāra lúc tám mươi mốt tuổi - mà ngài là đức Phật của Vô lượng a-tăng-kỳ kiếp, là bậc Năng Giác thường trụ thuyết pháp. Ngài thể hiện từ tâm đối với chúng sinh qua sự giác ngộ cho tất cả. Do bi tâm, Ngài nói ra giáo pháp quyền nghi. Ngài thực sự là người tổ chức vở kịch, và Ngài cũng tự đóng vai chính của vở kịch, hướng dẫn tất cả các diễn viên khác, ngay cả những người kém khả năng sau một thời gian cũng sẽ có thể đóng được vai trò. Ba thừa, lẽ dĩ nhiên, cũng như Đề-bà-đạt-đa kẻ hung ác và Long nữ, tất cả đều nằm trong sự Giác ngộ của đức Phật. Thế giới giác ngộ của đức Phật xa xưa được gọi là "bản môn" và thế giới giác ngộ của hóa thân Phật được gọi là "tích môn". Chữ "môn", ở đây không có nghĩa là một phân bộ hay nơi chốn biệt lập. Nó chỉ có nghĩa là "hoạt động của Phật ở trong bản vị nguyên thủy" (bản môn bản hóa) hay "hoạt động của Phật có biểu lộ còn lưu dấu tích" (tích môn tích hóa). "Bản địa" (Bản vị nguyên thủy) "và thùy tích" (biểu lộ dấu tích) là những vấn đề tranh luận trường kỳ trong các trường phái thuộc Pháp hoa và tất cả đều qui chú vào nhân cách của Phật, đó là Phật đà luận. Khi áp dụng vào kinh Pháp hoa, vấn đề trước tiên là: "Đức Phật nào khai thị chân lý?".

Trên đại thể, người ta cho rằng 14 phẩm đầu của kinh, gồm một phần tựa, một phần chính tông và đoạn kết, dành riêng nói về "Tích môn"; 14 phẩm cuối, cũng gồm có phần tựa, một phần chính tông và đoạn kết, nói về "Bản môn". Chủ đích của toàn bộ Pháp hoa là khai thị chân lý. Phần trước,

chủ yếu là phẩm "Upāya" hay "phương tiện", Phật khai thị rằng Ngài thuyết pháp trong hơn 40 năm trước thời Pháp hoa chỉ là phương tiện; nói chính xác hơn, là pháp thuyết cho các đệ tử trực tiếp (Thanh văn), cho các Độc giác (*Pratyekabuddha*) và cho các Bồ-tát sơ phát tâm, pháp thuyết cho cả ba thừa chỉ là phương tiện, và Ngài chỉ định rõ ràng rằng chỉ có Nhất thừa mới là Chân lý (khai tam hiển nhất). Ở phần sau, nhất là phẩm "Thọ lượng", Phật nói về nhân cách của chính Ngài và khai thị rằng hiện hữu lịch sử mà Ngài gần hoàn tất ở đây không phải là chân thân của Ngài, và chỉ dạy rành mạch rằng chính Pháp thân mới thật là thể hiện chân thật của a-tăng-kỳ kiếp ở quá khứ (khai cận hiển viễn).

Phần trước nói về học thuyết trong đó chân lý được khai thị; phương tiện được thuyết như là phương tiện và chân thật như là chân thật. Phần sau, trái lại, nói về nhân cách trong đó chính đức Phật tự khai thị, mà tự thân bấy giờ chỉ là hóa thân còn ở cổ đại mới là bản thân chân thật. Nhật Liên đồng ý với Truyền Giáo Đại sư ở điểm này. Tuy nhiên, Nhật Liên dựa trên học thuyết về nhân cách, cả quyết rằng tất cả những pháp thuyết trước thời Pháp hoa và ngay cả phần đầu của kinh Pháp hoa cũng chỉ là "tích môn tích hóa". Ông thiết lập tông phái của mình trên căn bản của kinh *Pháp hoa* "bản môn bản hóa". Do đó, tông này hoặc được gọi là Nhật Liên tông theo danh hiệu của sáng tổ hay là "Bản môn Pháp hoa tông" (Hommon Hokke) theo học thuyết.

Sự sai biệt về các quan điểm giữa Truyền Giáo Đại sư và Nhật Liên lại được tìm thấy trong thái độ với bản chất của kinh *Pháp hoa*. Học thuyết Pháp hoa cho là có mười "giới", mười "như" và ba "môn". Truyền Giáo Đại sư đặt sự quan

trọng nơi nguyên lý về tích môn. Tích môn lại chỉ bàn đến chín "giới", thuyết về trạng thái nhân duyên của sự tu tập (tùng nhân môn) và từ đó quan niệm tâm và ý là những yếu tố quan trọng trong công cuộc tu tập và sau cùng cho rằng thế giới hiện tượng tùy thuộc vào giáo nghĩa duy thức. Các điểm như "Nhất tâm tam quán" và "Nhất niệm tam thiên" được giảng dạy chi tiết. Theo Nhật Liên tông, thì Thiên thai tông quá thiên trọng đến khía cạnh lý thuyết của chân lý, nên quên mất khía cạnh thực hành của nó. Nhật Liên tin rằng "bản môn" thuyết về trạng thái hiệu lực của giác ngộ (quán hóa môn) và nhân cách của Phật là trọng tâm của chân lý; thực tại của các thế giới hiện tượng quy tụ nơi tâm điểm nhân cách của Phật và tất cả hành giả cần phải được hướng dẫn đến thể nghiệm Pháp thân Lý thể của Ngài.

Kinh *Pháp hoa* khai thị đức Phật bản hữu mà lý và hành của Ngài được giải thích đầy đủ trong các phần chính yếu của kinh. Điều mà nhà sáng tổ này cho là quan trọng là hành cuả Phật, chứ không phải là lý. Người nào thâm hiểu và thi hành các phương diện hành của Phật thì sẽ là một hành giả của *Pháp hoa* kinh (*Pháp hoa kinh hành tọa*), cũng như một vị Bồ-tát có hành động tối thượng (Viśiṣṭacarita: Thượng Hành Bồ-tát) được đặt vào địa vị tuyệt đỉnh trong kinh này. Ai tu tập theo đó sẽ thành tựu Phật quả, giác ngộ viên mãn ngay trong thân xác này (tức thân thành Phật). Đức Phật bản hữu cũng giống như mặt trăng trên trời và Phật của các kinh như: *Hoa nghiêm*, *A-hàm*, *Phương đẳng* (*Vaipulya*), *Bát-nhã*, *Kim quang minh* (*Suvarṇaprabhāsa*), *Di-đà* và *Đại nhật* chỉ là những vầng trăng phản chiếu trong các dòng nước từ một mặt trăng bản hữu. Chỉ có kẻ điên mới cố công với bắt ánh trăng trong nước.

Tựa kinh Pháp hoa tóm tắt tất cả những "lý" và "hành" của tất cả chư Phật bản môn, và đối với Nhật Liên, là phương pháp tu bổ duy nhất để cứu vãn tình trạng suy đồi của thời "mạt pháp", bất chấp mọi phản động từ những chất độc (các tông phái khác) hiện hành. Bốn cảnh ngữ Nhật Liên đề xướng như ta đã thấy ở trên, là cái đích lừng danh cho thù hận đối với tất cả các tông phái khác của Phật giáo Nhật bản, bởi vì khẩu hiệu này đối lập với tín ngưỡng Di-đà của Tịnh độ tông (Jôdô), với chủ trương trực giác của Thiền, với thần bí thức của Chân ngôn và với luật nghi câu nệ hình thức của Ritsu (Luật tông). Đấy là bài bác toàn diện tất cả những tông phái Phật giáo hiện hành trừ Thiên thai tông của Truyền Giáo Đại sư, mà ông (Nhật Liên) cố gắng cải sửa và giữ đúng hình thức nguyên thủy của nó.

CHƯƠNG XIV

TÂN LUẬT TÔNG

新律宗

Đại thừa Luật tông

1. CƯƠNG YẾU

Luật (*vinaya*) là pháp điển đạo đức của Phật giáo, và Nhật ngữ cố định được dịch là "ritsu" (luật). Toàn thể giới bổn hay pháp điển gồm có 250 điều khoản cho nam giới và 348 cho ni giới đã có mặt từ thời Phật tại thế. Lễ tụng giới hàng tháng mệnh danh bố-tát (*upoṣadha*) hay ngày "trai giới" được tuân thủ với mục đích tụng đọc giới bổn, đọc từng điều khoản một, để kiểm điểm xem trong hàng "thánh chúng" có ai phạm tội lỗi nào được ghi trong đó hay không. Phát lộ (thú tội), sám hối, sửa trị, phạt cấm, tẫn xuất, hay bất cứ phương tiện cần thiết nào được thực hiện theo phán xét đặt ra cho đương sự. Bản chất của giới, hay giới thể, có hai phần:

Tác trì giới, những giới điều tích cực, những giới điều dành cho thực thi, nghĩa là những luật định phải được thực thi trong các cơ hội như lễ thọ giới tỳ-kheo (*bhikṣu*), lễ tụng giới bổn hằng tháng, lễ kiết hạ hàng năm để tu học của tăng chúng, và lễ giải hạ hay tự tứ; các luật định về phòng xá, thuốc men, y phục; các biện pháp chấm dứt tranh chấp trong chúng hội; và cả đến những luật định về hội nghị, pháp đình nghị sự, biểu quyết và quyết nghị, xử lý những đồ cúng thí, phân phối các tư hữu.

Chỉ trì giới, nghĩa là những cấm giới không được phạm. Bản chất của loại chỉ trì giới có hai: a) ngăn ngừa để tránh xa các tội lỗi, như cấm uống rượu, vì rượu có thể khiến cho phạm tội; b) ngăn cấm những tội ác không được phạm, như giết hại, trộm cắp, nói láo, tà hạnh, v.v… vì chúng là những tội lỗi ngay trong bản chất. Toàn bộ giới bổn gồm có: 1. Ba-la-di (*pārājika*), những tội bị tẩn xuất (nam có 4, ni có 8); 2. Tăng tàn (*saṅghāvaśeṣa*: tăng-già-bà-thi-sa), những tội bị treo quyền tỳ-kheo (nam có 13, ni có 17); 3. Ba-dật-đề (*pāyattika*), những tội cần phải phát lộ và sám hối (nam có 90, ni có 178); 4. Ba-la-đề-xá-ni (*pratideṣanīya*), những tội chỉ cầu sám hối (nam có 4, ni có 8); 5. Ni-tát-kỳ (*naiḥsargika*),[1] những tội phạt nhẹ[2] (nam có 30, ni có 30); 6. Bất định (*anitya*), những hành vi không thể xác định là có tội hay không[3] (nam có 2, ni không có); 7. Chúng học (*saṃbahulāḥ śaikṣā dharmāḥ*), những điều khoản ngăn cấm nhỏ nhặt (nam có 100, ni có 100); 8. Diệt tránh (*adhikaraṇaśāmatha*), biện pháp xét xử các tranh chấp (nam có 7, ni có 7). Tổng cộng có tất cả 250 điều cho nam và 348 điều cho ni.

---

[1] Tác giả không liệt kê theo thứ tự đúng theo Tứ phần giới bản. Trong đó, ni-tát-kì, một phần của thiên tội ba-dật-đề nên được để trước 90 ba-dật-đề. Hai điều bất định (*anitya*) vì chưa xác định rõ tội danh giữa ba-la-di cho đến ba-dật đề, do đó được đặt sau 13 tăng-già-bà-thi-sa và trên 30 ni-tát-kỳ. Đây là thứ tự bắt buộc chứ không phải tùy tiện. Tất cả các giới bản của tất cả các tông phái đều như vậy. TS

[2] Tội danh ni-tát-kỳ được dịch là xả đọa, vì vi phạm liên quan đến vật dụng không hợp luật, nên xử phạt gồm có xả bỏ vật dụng cho Tăng để Tăng tùy ý phân phối lại cho đúng luật. TS

[3] Bất định, không có nghĩa là "có phạm hay không" (offences or not), mà vì bằng chứng buộc tội chưa được xác định giữa các thiên tội: ba-la-di, hay tăng-già-bà-thi-sa hay ba-dật-đề. TS

Tiểu thừa chủ hình thức có khuynh hướng chấp chặt văn tự, ngôn ngữ và các hình thức của luật. Do đó, mới gây ra một cuộc tranh chấp về tính cách hợp pháp của mười phép hứa khả, hay mười phi pháp (như chỉ được cất giữ tiền bạc để dùng cho tăng chúng), và hội nghị Vaiśāli đã nhóm họp để thảo luận quyết định. Đại thừa chủ duy tâm thiên trọng tinh thần của các luật định hơn là chấp vào văn tự. Dù Đại thừa có vẻ vi phạm các luật định, nhưng vẫn tùy thuận với tinh thần của chư Phật, là những vị đã chế giới.

Người trì giới phải thuộc nằm lòng bốn sắc thái của giới luật: 1. *Giới pháp,* các yếu tố của giới; 2. *Giới thể*, tinh thể của giới; 3. *Giới hành*, hành vi của giới; 4. *Giới tướng,* hình thức của giới. Trong số đó, quan trọng nhất là giới thể, nếu thiếu, việc giữ giới sẽ không bao giờ hoàn bị được. Giới thể là vô biểu nghiệp (*avijñapyi-karma*), tức năng lực tác ý luôn luôn hoạt động như một ấn tượng vững chắc thâu nhận được lúc trì giới một cách trung thành. Sự thực, đấy là kết quả của tự nguyện diễn ra vào lúc trang nghiêm thọ giới. Năng lực này phải tự bộc lộ trong tư tưởng, ngôn ngữ và hành vi bất cứ lúc nào cần thi hành nhiệm vụ, nhờ đó người ta sẽ hành động thích ứng với giới. Giới thể như thế là một sức mạnh đạo đức hoạt động trong tâm, giống như ý thức.

Có hai loại thọ giới, một dành cho sự khởi đầu tập sự thọ năm giới cấm, và một dành cho việc thọ đủ mười giới để thành tỳ-kheo.[4] Cả hai đều là những giới điều của luân lý quán lệ (không giết, không trộm, không láo, không tà

[4] Có lẽ tác giả nhầm lẫn. Sa-di (novice) thọ 10 giới. Tỳ kheo, truyền giới thể chứ không truyền giới tướng, nghĩa là khi thọ giới không kể đủ 250 giới theo Tứ phần. TS

hạnh,[5] không uống rượu, v.v…) Hai loại này là những lễ thọ giới hợp thức mà cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa đều thi hành và có thể gọi là lễ thọ giới tỳ-kheo (*bhikṣu*).[6] Còn một lễ thọ giới phát nguyện không hợp thức khác chỉ được thực thi ở Đại thừa, căn cứ theo kinh *Phạm võng* (*Brahmā-jala Sūtra*). Trong thời Nại lương (Nara; 710-794), chỉ có lễ thọ giới tỳ-kheo, nhưng từ thời Bình an (Heian; 794-1183), lễ thọ Bồ-tát giới cũng thịnh hành.

2. LỊCH SỬ

Thánh Vũ Thiên hoàng (724-748) đã từng có ý mời một giáo sư giỏi từ Trung hoa để đào luyện các tăng ni Nhật bản về Luật học (Ritsu). Ngài gởi đi hai nhà sư, Vinh Duệ (Eiei) và Phổ Chiếu (Fushô), để thực hiện mục đích này. Nhưng, Hoàng đế Trung hoa bấy giờ là Đường Huyền tông ưa thích Lão giáo hơn nên không muốn gởi bất cứ một giáo sư Phật giáo nào sang Nhật. Do đó, cuộc thương lượng với một Luật sư rất thịnh danh là Giám Chân (Ganjin) bất thành. Tuy nhiên, vì nhu cầu chính yếu phải có một người dạy, nên Đạo Tuyên (Dôsen), một trong các đồ đệ của vị Luật sư đó, được gởi sang Nại lương (Nara) trước. Sư đến đây năm 735, và chuyên tâm dạy các học thuyết về Luật, Thiền, và Thiên thai, trong khi chờ đợi thầy của mình đến.

Trong lúc đó, Giám Chân (Ganjin) âm thầm sửa soạn khởi hành với sự trợ giúp của hai người học trò, Vinh Duệ và Phổ Chiếu. Thực ra Sư đã năm lần đóng tàu với sự hỗ trợ

---

[5] Commit adultery, phạm tà dâm; điều khoản này thuộc 5 giới tại gia. 10 giới sa-di và 250 giới của tỳ kheo cấm hành dâm dục. TS.

[6] Thực sự, không có lễ *thọ giới tỳ-kheo*, mà chỉ có lễ truyền thọ cụ túc (*upasaṃpadā*), do pháp tăng-yết-ma (*saṅghakarmavana*), để thành tỳ-kheo. TS.

của cựu Thừa tướng Lý Lâm Phủ, và một số người khác, nhưng lần nào cũng thất bại vì tàu hư. Cuối cùng, Sư đi theo tàu của các sứ giả Nhật bản hồi hương và đến Nại lương năm 754. Sư được Triều đình đón tiếp và một ngôi chùa đặc biệt, chùa Đường chiêu đề (Tôshôdaiji), cũng như đàn tràng thọ giới được thiết lập cho Sư. Tất cả Hoàng gia, dẫn đầu bởi Hoàng hậu, Thái thượng hoàng và các đại thần, lần đầu tiên thọ giới với Sư. Luật học của Sư thuộc truyền thống Luật Tứ phần (luật Đàm-vô-đức, Dharmaguptiya), còn gọi là Nam sơn luật tông được thiết lập bởi Đạo Tuyên, đồ đệ của Huyền Trang.

Truyền Giáo Đại sư (Dengyô Daishi; 767-822) đã thọ giới nhưng sau đó bỏ, và bắt đầu thọ giới mới là Bồ-tát căn cứ theo học thuyết Thiên thai; đó là giới thuần túy Đại thừa nhưng không hợp thức, được gọi là giới căn cứ trên học thuyết "viên đốn", tức học thuyết Pháp hoa, học thuyết tròn đầy, hoàn bị, mà thành quả của nó có thể đạt đến tức khắc (đốn). Từ Nại lương, lại trỗi dậy một cuộc chống đối mạnh chống lại nó. Chỉ sau khi Sư mất, thiên triều mới cho phép thiết lập lối thọ giới mới đó. Đàn tràng cho lối thọ giới này được dựng trên núi Tỉ duệ và trở thành cơ sở thọ giới cho tất cả các tông phái khác, Thiền tông (Zen), Tịnh độ tông (Jôdo) và các chi phái của chúng. Ngay cả Nhật Liên (Nichiren) muốn có một đàn tràng thọ giới riêng giống như thế nhưng không thành công.

Trong thời Nại lương, có ba địa điểm linh thiêng để thọ giới: 1. Chùa Đông đại (Tôdaji) ở Nại lương (Nara), 2. Chùa Quán thế âm (Kwanseonji) ở Trúc tiền (Tsukusho); 3. Chùa Dược sư (Yakushijì) ở Hạ dã (Shimozuke). Trong thời Bình an (Heian) có một giới đàn khác trên núi Tỉ duệ, nguyên thuỷ được phác họa bởi Truyền Giáo Đại sư

(Dengyô Daishi). Chân ngôn tông (Shingon) của Hoằng Pháp Đại sư (Kôbu Daishi) có đàn quán đỉnh tại chùa Đông tự (Tôji) ở Kyoto, thay thế cho giới đàn. Sau này, khi các môn đệ của Trí Trừng Đại sư (Chishô Daishi) tại chùa Tam tỉnh (Mii-dera) bắt đầu tranh chấp với các môn đệ của Từ Giác Đại sư (Jikaku Daishi) tại núi Tỉ duệ, họ không thể thọ giới trên núi này nữa dựng một giới đàn mới mệnh danh là Tam muội giới đàn (Sama Kaidan). Như thế trong thời Bình an trên thực tế có năm đàn tràng thọ giới tại Nhật bản. Trong số đó, kiểu mẫu là giới đàn “viên đốn” căn cứ trên tông chỉ viên đốn của Pháp hoa.

Giới thể được coi như là một sức mạnh đạo đức không lộ ra ngoài (musa: vô tác, một dịch ngữ khác của *avijñapti*, vô biểu) nằm ngay trong tâm người thọ giới (hưng tâm bản cụ). Vậy chúng ta có thể nhận ra rằng tầm quan trọng ở đây được đặt trên hiệu nghiệm tinh thần của việc thọ giới hơn là việc cử hành nghi lễ.

Chùa Đông đại (Tôdaiji) ở Nại lương do triều đình thiết lập và làm tổng đàn có thẩm quyền cho tất cả việc học tập học của đạo Phật. Giám Chân (Ganjin), người sáng lập Nam sơn Luật tông, truyền cho các đệ tử giỏi của mình là Pháp Tiến (Hôshin) từ Trung hoa, Như Bảo (Johô) từ Arsak, Đông Ba tư, cả hai sống trong thời Bình an và đã tham dự lễ thọ giới của Hoàng gia. Cho đến ngày nay tông này vẫn tồn tại biệt lập, nhưng luật học chính thức chưa hề phổ thông tại Nhật bản, một phần vì sự du nhập của một học thuyết Tiểu thừa mới, do Nghĩa Tịnh (635-713) từ Ấn độ mang về và một phần vì sự hưng khởi Đại thừa luật của Thiên thai tông.

3. TRIẾT LÝ VÀ TÔN GIÁO

Pháp thức của Luật tông là cốt thực hiện luật điển giới bổn, cả về mặt tích cực cũng như tiêu cực, y theo văn tự hơn là tinh thần. Giữ luật theo văn tự và ngôn ngữ là mối bận tâm chính yếu của các tông phái trong thời Nại lương khi luật Tứ phần được Giám Chân mang vào. Đó là luật Tiểu thừa, nhưng, vì không có thay đổi nào hết, nên được chấp nhận chung cho cả Tiểu thừa và Đại thừa. Chúng ta cứ gọi nó là Luật tông. Tại Nhật bản, kể từ thời Thánh Đức Thái tử (Shôtoku, 574-622) đã có ý niệm về một ngành luật học không hình thức, giữ y tinh thần giới bản cố hữu của Phật. Ngành luật học không hình thức này là quan niệm then chốt quán xuyến tất cả các tông phái trong mọi thời tại Nhật bản. Trong khi hành giả của ngành luật học hợp thức chủ chốt là tăng lữ, thì những người theo luật học không hình thức là các Bồ-tát, không phân biệt tăng hay tục.

Tổng quát mà nói, sự quan trọng của luật học dựa trên cái mà chúng ta gọi là tinh thể của luật hay giới thể, tức thế lực tinh thần được tạo ra trong tâm khi phát nguyện và luôn luôn tác động mãnh liệt chống lại bất cứ sự vi phạm nào đối với nguyện đó. Hữu bộ, tức Câu xá tông, coi thể này thuộc sắc pháp (*rūpa*), tức chất thể không biểu hiện (vô biểu sắc: *avijñapti-rūpa*), còn Không luận tức Thành thật tông coi nó là một pháp đặc biệt, phi tâm phi vật, thiếu hoạt động của cả hai. Lại nữa, duy tâm Pháp tướng tông coi nó như một hình thái tri giác nhận được lúc thọ giới, mà kỳ thực là phát hiện từ chủng tử của tư tâm sở (*cetanā*). Đây là tác dụng tâm lý không lộ diện giữ cho người thọ giới ứng hợp với sự trì giữ của riêng mình. Nó là ấn tượng sâu sắc nhất hoạt dụng giống như ý thức.

Giới tự thệ

Trong luật học chính thức, phải có một vị hòa thượng (*upadhāya*), một vị yết-ma a-xà-lê (*karma-ācarya*) và các vị tôn chứng.[7] Lễ thọ giới phải được thực hiện qua một cuộc tập hợp của tăng già (*saṅgha*). Khi điều khoản của giới bổn được đọc lên, người thọ giới phải phát thệ vâng giữ. Nhưng trong một vài trường hợp, khi không thể thỏa mãn một nhu cầu chính thức như vậy, người ta có thể thực hiện một cuộc tự phát thệ không chính thức. Có thể gọi đó là giới tự nguyện, thuật ngữ gọi là giới "tự thệ đại sự",[8] như trường hợp vinh dự của hoàng hậu Thắng Man (Śrīmālā) trong kinh *Thắng man*. Thánh Đức Thái tử đã giảng kinh này hai lần trước Ngai vua. Lần thứ hai, Suy Cổ Thiên hoàng (Nữ hoàng Suiko), đứng dậy trước Phật và lớn tiếng lặp lại các lời nguyện của Thắng Man Phu nhân coi như là những lời nguyện của chính mình. Đây là gương đầu tiên cho giới tự nguyện thường được thực hành tại Nhật bản. Lễ thọ giới tự nguyện được cho phép trong kinh *Phạm võng*. Trong trường hợp không kiếm ra minh sư truyền thọ, người ta có thể tự mình phát thệ thọ giới. Đó là một kiểu thọ Bồ-tát giới.

Giới tự hữu

Trái với lối thọ giới chính thức, Truyền Giáo Đại sư đề nghị một lối thọ giới lý tưởng. Ngài gọi đó là lễ thọ giới "viên đốn". Như đã nói ở trên, "viên đốn" chỉ cho học thuyết Pháp hoa, tông chỉ viên toàn, mà hiệu quả có thể thu lượm được ngay tức khắc. Đó là thuần túy Đại thừa, và được

---

[7] Phải kể thêm một vị giáo thọ hướng dẫn giới tử, và bảy vị làm chứng. TS

[8] Giới Bồ-tát có thể tự thệ, nhưng giới tỳ-kheo thì nhất thiết không được phép. TS

Thiên thai tông coi như là một lễ thọ giới chỉ dành riêng cho Bồ-tát. Theo tông chỉ Pháp hoa, tất cả các giới luật đều có sẵn trong tâm, không phải là sản phẩm của một nỗ lực đặc biệt nào đó. Có thể gọi đó là giới tự hữu (thuật ngữ: tự tâm bản cụ), và là giới đặc biệt cho Thiên thai tông.

Giới tự tính

Thiền tông trong thời Liêm thương (Kamakura; 1183-1331) có một lối thọ giới cũng giống như vậy. Theo tông này, ý niệm về giới luật nguyên lai có sẵn trong bản tính của con người. Nếu hồi quang phản chiếu, người ta có thể kéo nó ra mà thực hành. Khía cạnh hình thức hay chính thức của luật học ngày nay cũng được Thiền tông tuân hành cẩn thận, nhưng bản chất nội quán của Thiền khi tu tập tạo cho lễ thọ giới có tính chất sâu đậm và rất kịch liệt.

Ngoài cách thọ giới của Thiền tông này, còn có nghi thức quán đỉnh của Chân ngôn tông và ngũ trùng tương truyền của Tịnh độ tông. Các loại này thay thế cho lễ thọ giới nhưng có thể bỏ qua không cần lưu ý ở đây vì bản chất của chúng có chỗ hơi khác.

Trong Luật tông, có một trào lưu mới vào thời kỳ này, khởi từ Luật tông của Nam sơn hay của Tứ phần luật. Trào lưu này khởi xướng do Duệ Tôn (Eison, 1201 – 1290) trên căn bản của giới tự nguyện. Nó là một học phái cải tiến, được gọi là Tân Luật tông. Trên thực tế, đây là sự phục sinh của thọ giới tự nguyện của Thánh Đức Thái tử, như đã từng được Nữ hoàng Suy Cổ thực thi. Duệ Tôn học Luật tạng (*Vinaya*) tại chùa Đông đại, và khi Sư chú tâm đến ý tưởng tự nguyện diễn ra trong các kinh *Thắng Man* và *Phạm Võng*, cũng như Thiên thai và Thiền tông, Sư cùng với một người bạn đồng học lập ra Tân Luật tông theo pháp thức tự

nguyện. Sư phục hồi quan điểm nguyên thủy của Phật và của Thánh Đức Thái tử, theo khuynh hướng chung của Phật giáo dưới thời Liêm thương. Tuy nhiên, đáng tiếc là chúng ta không có những chi tiết về quan niệm tu tập của sư. Thịnh danh của Sư, với tư cách là một người cải cách lớn của Luật, truyền đi rất xa, và do ảnh hưởng của Sư mà ngành luật học này đã chứng kiến thời đại đua nở sau thời Nại lương của Giám Chân. Năm 1281, Hậu Vũ Đa Thiên hoàng (Gouda) lệnh cho Duệ Tôn hành lễ cầu đảo đền thờ Otokoyama chống lại cuộc xâm lăng của Kubilai Khan. Trận bão nổi lên tuyệt diệt 100.000 quân xâm lăng được tin tưởng là đáp ứng lại sự cầu đảo thành khẩn của Sư. Tước hiệu Hưng Chính Bồ-tát (Kôshô) được triều đình ban cho Duệ Tôn vào năm 1300.

Dưới thời Phật giáo phục hưng của triều Đức Xuyên (1603-1876), có hai ngành luật học chủ hình thức, Diệu pháp luật (Myôhô-ritsu) của Tịnh Nghiêm (Jôgon) ở Giang hộ (Yedo), và Chính pháp luật (Shôbô-ritsu) của Từ Vân (Jiun) ở Hà Nội (Kawachi). Hai phái này có một vài liên hệ với ngành luật học mới của Duệ Tôn, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp. Cả hai chi phái do dưới thời Đức Xuyên không thịnh lắm, nhưng các nhà sáng lập của chúng đều là những học giả tài ba, giỏi Phạn ngữ và đã làm sống dậy ngành Ấn độ học khá lớn.

KẾT LUẬN

Để kết luận, tôi muốn nói thêm về những vấn đề siêu hình và biện chứng của Phật giáo, bởi vì những trang trước, tôi đã quá chú tâm mô tả chi tiết lịch sử và đặc điểm của các tông phái khác nhau nên phải bỏ qua khảo sát những vấn đề triết lý liên hệ đến các học thuyết đặc biệt này.

Về vấn đề *sáng thế luận* và *vũ trụ luận*, Phật giáo không có lý thuyết dành riêng cho chúng, và hình như đã vay mượn lý thuyết cố hữu về thế giới hệ, gồm có núi Tu-di (Sumeru) và Ta-bà thế giới (Sahā-lokadhātu). Tuy nhiên, có một lý thuyết hẳn hòi về thời kỳ vũ trụ hay *kiếp* (*kalpa*), mà tự bản chất, nó là một lý thuyết của Số luận (Saṃkhyā) và Kỳ-na giáo (Jain) ở Ấn độ. Số luận (Saṃkhyā) có thể là sáng tổ của lý thuyết về kiếp, theo Garbe (Richard Garbe: *Die Samkhya Philosophie*), và Phật giáo cũng như Kỳ-na giáo có thể đã vay mượn từ đó. Mặc dù cả ba cũng mô tả như nhau về các thời hoại kiếp (*vivarta-kalpa*) và thành kiếp (*saṃvarta-kalpa*), nhưng Phật giáo lại mô tả rất nhiều chi tiết về sự xuất hiện của các đức Phật và dân chúng trong mỗi một kiếp của bốn định kỳ vũ trụ.

Vì chu kỳ của kiếp số cứ lặp lại theo thời hạn, Phật giáo không đề cập đến sự sáng thế hay đấng sáng tạo nào. Thực tế mà nói, Phật giáo không có sáng thế luận, không có thần học, không có khải tính học. Brahmā, Phạm thiên hay Đại ngã, mà Phật giáo coi như một Thần linh hữu ngã, cũng chỉ là một chúng sinh ở cõi thiên giới đến để thọ lãnh giáo pháp

của Phật. Như vậy, việc thần thánh hóa đức Phật, như một số người giả thuyết, không thành vấn đề.

Vũ trụ, theo quan niệm Phật giáo, không có điểm đồng tâm. Nó là một cộng đồng tạo tác của tất cả mọi loài. Hơn nữa, mỗi chúng ta đều tự tác và tự thọ. Bao lâu mà tất cả chúng sinh còn cùng chung mục tiêu, đương nhiên còn có các nhóm chúng sinh đồng dạng như nhau. Phật giáo không tin tưởng các học thuyết cho rằng tất cả phát xuất từ một nguyên nhân, mà quả quyết rằng vạn hữu nhất định xuất hiện do nhiều nhân; nói cách khác, tất cả đều là sản phẩm do nương tựa lẫn nhau.

Về vấn đề *bản thể luận,* Phật giáo chẳng mấy khi chú ý đến, bởi vì “cái đó” (*tattva*), vốn dĩ chỉ định cho vật chất, không phải là cái mà Phật giáo chủ trương, sẽ không cho phép bàn cãi gì về những *vật tự thân,* hay tự thể chân thật. Trái lại, Phật giáo quan tâm đến “Chân như” (*tathātva*, *tathatā*, trạng thái của sự hữu như thế là như thế), một dụng ngữ nguyên dùng để chỉ định cho sắc (*rūpa*) hay hành (*saṃskāra*), không phải chỉ cho vật chất. Không phải ngẫu nhiên mà thực tại luận (Câu xá tông) hay duy tâm luận (Pháp tướng tông) của Phật giáo bắt đầu với sắc và không bao giờ nói đến vật chất hay bản thể trong bản liệt kê 75 pháp hay 100 pháp hữu vi và vô vi (*saṃskṛta* và *asaṃskṛta*). Một số người có thể nghi ngờ rằng ngay từ khởi thủy “vô ngã” chưa chắc đã chỉ chung cho vạn hữu, nhưng thực tế, câu nói “nhất thiết pháp vô ngã” (*sarva-dharma-nairātmya*) không cho phép có một tiền đề nào như vậy.

Thực tại luận (Thuyết nhất thiết hữu bộ, Sarvāstivāda), cho rằng vạn hữu đều có thực, đã có một lý thuyết về cực vi hay nguyên tử, nhưng cực vi chỉ hiện hữu trong thoáng chốc và

không có vật nào nguyên trạng trong hai thời hạn kế tiếp nhau (*sarva-dharma-anitya*: nhất thiết pháp vô thường). Thuyết sát-na diệt (*kṣaṇa-bhāṅga*) cũng được các học phái Đại thừa công nhận, coi thế giới như không ngừng biến chuyển.

Người ta hết sức nghi ngờ rằng Phật giáo chưa chắc đã có quan niệm về cái Một đối lập với cái Nhiều hay Tuyệt đối đối lập với Tương đối. Chắc chắn, Phật giáo chống lại những ý tưởng nhị nguyên và thường phủ nhận tính cách đa nguyên sai biệt trong sự hướng thượng tự tu dưỡng của con người. Tuy nhiên, nó không bao giờ tiến tới quan điểm nhất nguyên một cách quyết liệt. Ngay cả học thuyết Đại thừa của Mã Minh (Aśvaghoṣa) như trong *Đại thừa khởi tín luận,* cũng giới hạn Chân như trong tâm của người, mà nếu được điều động bởi nguyên nhân tịnh thì tâm đó hướng thượng, nếu bị thúc đẩy bởi nguyên nhân ô nhiễm thì nó thoái hóa. Chân như do đó như là trạng thái trung hòa. Thực tế, dụng ngữ này có nghĩa là "trạng thái của sự hữu như thế là như thế", hay nói chí lý, là Phật quả. Pháp giới (*dharma-dhātu*) có đến hai nghĩa, vừa chỉ cho vũ trụ hiện thực và thế giới không hạn định (Niết bàn); trong trường hợp sau, nó chính là Chân như của Phật. Niết-bàn (tịch diệt), vừa có nghĩa là sự diệt tận của thể xác con người, và vừa là sự diệt tận của các điều kiện sinh tử (theo tích cực). Như lai tạng (*tathāgata-garbha*), cũng vậy, có hai nghĩa: Như lai (Phật) đã hàm ẩn sẵn trong thai tạng (nhân tính), và là Phật tính trong tự tính. Phật tính, chỉ cho các loài hữu tình, và Pháp tính, đích thực chỉ chung cho vạn hữu, thực tế cũng chỉ là một, như là trạng thái của giác ngộ, (nói theo quả) hoặc như là khả năng sẽ giác ngộ (nói theo nhân). Thông thường người ta biết rằng Pháp thân cũng có hai nghĩa: "Bản thân giáo pháp" chỉ cho giáo điển tồn tại làm biểu tượng cho bản

thân của Phật sau khi Ngài khuất bóng và "Bản thân lý thể" chỉ cho Giác ngộ như là bản thân Vô tướng. Cả hai nghĩa đó cũng chỉ luôn cho Tính không (*śūnayatā*). Tính Không ít khi có ý nghĩa như là hư vô hay vô sở hữu của phản đề biện chứng. Theo nghĩa cao nhất, nó chỉ định tình trạng vắng bặt tất cả mọi điều kiện của sinh tử. Do đó, đôi khi Không cũng được nói là Bất Không (*aśūnya*). Chính xác hơn, nó không phải là một trạng thái trong đó không có gì hiện hữu, mà lại là một trạng thái trong đó không thứ gì có thể hiện hữu. Đó là thế giới thoát ly hoàn toàn mọi tác nghiệp đưa đến thọ sinh. Thật tướng hay Thực tại Chân thật cũng y như thế. Thực tại Chân thật được nói là không thực tại; hay chúng ta có thể nói rằng thật tướng là vô tướng. Trong những trường hợp như vậy, các dụng ngữ "thực tại" và "(bản) tướng" phải được hiểu theo văn nghĩa thông thường của chúng trong lúc tĩnh tự "(chân) thật" xác định ý nghĩa đích thị của chúng.

Như thế, trong Phật giáo, từ ngữ nào có thể biểu thị cho một cái gì như là Nguyên Lý Đầu Tiên đều luôn luôn phải được giải thích bằng hai mặt ý nghĩa, bởi vì Phật giáo chấp nhận một sự thật thuộc thế tục đế và cạnh đó, đề xướng một sự thật cao hơn hay tuyệt đối, thăng hoa nó lên (Chân đế).

Những dụng ngữ nêu ra trên đây đều là để biểu thị, hoặc theo chủ quan hoặc theo khách quan, về nguyên lý chân thật của thiên nhiên, thế giới và nhân loại, và cuối cùng để chỉ rõ sự giác ngộ viên mãn hay tự do hoàn toàn. Phật giáo, dầu sao, cũng không đánh mất cá thể hay nhân cách, bởi vì kết quả là không gì ngoài sự toàn thiện của nhân cách hay thể hiện của Lý tưởng - Sống thực. Đánh mất ngã tính không thành vấn đề. Người ta có thể nghĩ rằng có một thế giới siêu cá thể hiện hữu bên ngoài thế giới của cá nhân tính mà chúng ta tưởng tượng là người ta nhảy vào đúng lúc và

tất cả trở thành một. Quan niệm về một thế giới biệt lập phi cá thể như vậy thật ra cũng chỉ là sự thăng hoa của một thế giới cá thể rộng lớn hơn mà thôi. Một thế giới như vậy quyết nhiên không thể chấp nhận trong tư tưởng Phật giáo; tuy nhiên, về mặt tôn giáo mà nói, bậc đã giác ngộ có thể nói một phần nào về thế giới không quyết định tính (Niết-bàn) khi Ngài bước xuống thế giới quyết định tính để giáo hóa chúng sinh.

Về những vấn đề *tâm lý học*, Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một linh hồn được cho là chân thật và bất tử. Vô ngã (*anātma*) áp dụng cho tất cả vạn hữu (*sarva-dharma*), hữu cơ hay vô cơ. Trong trường hợp nhân sinh, theo đó cũng không có linh hồn, không có cái ngã chân thật nào là bất tử; còn trong trường hợp chỉ chung cho vạn hữu, cũng không có bản thể, không có bản chất nào mà không biến dịch. Bởi vì không có một cái ngã chân thực theo không gian, nghĩa là không có thực thể, nên không bao giờ có thường hằng, nghĩa là không có kỳ gian. Do đó, không thể tìm thấy hạnh phúc trong thế gian.

Không có vấn đề *thế mạt luận* thông thường trong Phật giáo, bởi vì tất cả chúng sinh đều chìm đắm trong dòng sinh hóa vô cùng tận. Tuy nhiên, nên nhớ rằng, cái sống mở đường cho cái chết và rồi cái chết lại mở đường cho cái sống. Sống và chết là hai hiện tượng tất nhiên của chu kỳ sự sống, nó không ngớt tái diễn. Cùng đích của chuỗi tự tạo đó chỉ giản dị là thể hiện cuộc sống. Lý tưởng, nghĩa là, không gây ra mọi điều kiện thọ sinh: nói cách khác, là thành tựu tự do toàn vẹn, không còn bị lệ thuộc vào nhân duyên trong thời-không nữa. Niết bàn là trạng thái tự do toàn vẹn đó.

Về *tri thức luận*, Phật giáo không bàn đến nhiều như các triết học khác. Đối với nguồn gốc của nhận thức, Phật giáo

nhìn nhận có thế giới của cảm giác: thế giới hiện lượng (*pratyakṣa-prāmāna*); có thế giới suy luận: thế giới tỉ lượng (*anumāna*); và có thế giới của trực giác thuần túy: thế giới thiền định (*dhyāna*). Như vậy, các giác quan, lý tính và kinh nghiệm nội tại sẽ cung ứng cho nội dung của trí thức. Ngoài ra, bất cứ lúc nào chúng ta cũng có thể viện tới Thánh giáo lượng (*āgama*) tức ngôn ngữ được phát ra từ thế giới của giác ngộ viên mãn (*bodhi*), nghĩa là ngôn ngữ của Phật, đấng Giác ngộ.

Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác (*prajñā*). Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và là lý tưởng của đời sống tự tác chủ.

Đức Phật, trên cương vị một con người, đã dạy con người làm thế nào để trở thành con người toàn vẹn. Nguyên lý chủ yếu của tự tạo là sự phát triển dần dần của tri thức và trí tuệ, chủ đích là sự toàn mãn của nhân cách. Sự thể hiện của Lý tưởng - Sống thực là Phật quả. Nhưng không có sự giác ngộ khách quan nào ngoài Đấng Giác ngộ, không có tha ngã tuyệt đối.

Học thuyết về Trung đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia. Chắc chắn, vì đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như là một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hướng thượng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về hữu và vô, và siêu việt chúng

bằng một tổng đề duy tâm luận. Trung đạo có cũng ý vị như là Chân Lý Tối thượng.

Phần trên đây chủ yếu nói về những vấn đề siêu hình và trực quán của tư tưởng Phật giáo. Bây giờ, chúng ta bàn đến những vấn đề biện chứng. Phương pháp luận chứng của Long Thọ (Nāgārjuna) được đặc biệt chú ý ở đây. Y theo đường lối của Phật, Long Thọ bắt đầu từ chỗ định giá chân lý thông tục hay thế tục và gọi đó là "tục đế" (*samvṛti-satya*). Rồi ngài đề xướng lên song song đó chân lý cao cả nhất, đệ nhất nghĩa đế (*parama-artha-satya*) mà không cần phủ định tục đế. "Đệ nhất nghĩa" không có nghĩa là chân lý cao cả nhất ở khởi điểm, mà chỉ là cao cả nhất bất cứ lúc nào. Thật ra, nó chỉ là một sự thật cao hơn, như được chỉ rõ trong chữ "xuất thế gian" (*lokottara*). Theo tuần tự, thế giới thông tục sẽ vươn tới sự thực cao hơn đã được đặt ra từ trước, và đến đây sự thực này trở thành chân lý thông tục. Song song đó, ngài Long Thọ (Nāgārjuna) đề ra một sự thực còn cao hơn nữa, và rồi cũng theo tuần tự, sự thực này sẽ trở thành chân lý thông tục. Như thế, chuẩn đích của tục đế sẽ được nâng lên cao mãi cho tới lúc nó nghiễm nhiên vươn tới Đệ nhất nghĩa đế, mà theo cách ngữ Tây phương người ta có thể coi như là Tuyệt đối thể, cũng không phải là cái Một, bởi vì ai cũng có thể đạt tới giai đoạn tự do toàn vẹn đó.

Đệ nhất nghĩa đế mà Long Thọ đã thành lập bằng phương pháp biện chứng và bằng đường lối tích cực không cần sử dụng đến bất cứ phương pháp nào có tính cách phản đề và tiêu cực như thủ thuật của Hegel. Thêm vào sáu nguyên lý căn bản của tư tưởng Phật giáo mà tôi đã mô tả ở chương III (phần I), ở đây có thể thêm vào đó "Nguyên lý Thẩm định Tục đế" này, đấy là thái độ chính Phật đã thể hiện suốt

trong thời gian hóa đạo của Ngài chứ không phải là đặc sáng của Long Thọ. Phương pháp triệt để tiêu cực cũng được Long Thọ sử dụng trong Bát Bất lừng danh của ngài. Theo đó thì tất cả mọi giai đoạn của sinh hóa hay của các điều kiện thọ sinh đều bị phủ định. "Bất sinh, bất diệt; bất thường, bất đoạn; bất nhất, bất dị; bất lai, bất khứ" là những tiêu thức phủ định trong bốn cặp và tám vế. Nếu có những quan điểm hay kiến chấp nào đó vừa diễn ra là ngài bác khước chúng tức khắc. Kết quả kỳ cùng trong lối phủ định của Long Thọ là cái Không. Đó không phải là cái trống không thực thụ; kỳ thực đó là trạng thái vắng bặt các điều riêng biệt của thế giới thọ sinh.

Nhân đây, chúng ta không nên bỏ qua phương pháp quan trọng của Long Thọ khi khai thị chân lý từ tất cả các quan điểm có thể có. Phương pháp này được gọi là "phân biệt tứ cú", như tôi đã đề cập đến ở Chương IV (Phần II): 1. khẳng định (hữu); 2. phủ định (vô); 3. vừa khẳng định vừa phủ định (vừa hữu vừa vô); 4. không phải khẳng định không phủ định (phi hữu phi vô). Bốn trường hợp đó được coi như là tất cả các quan điểm khả hữu mà chúng ta có thể phát biểu. Tất cả các nhóm trí thức trong thời đức Phật không thỏa mãn với câu trả lời đơn giản là "có" hay "không", bởi vì hầu hết mỗi đối thủ của Ngài đều sử dụng quan điểm tứ giác này, và Phật sử dụng nó cẩn thận khi bác khước bất cứ chủ đề nào của các đối thủ của Ngài. Chẳng hạn, khi hỏi về Nguyên nhân Tối sơ: 1. Được tạo ra do chính nó? 2. Hay được tạo ra bởi một cái khác? 3. Hay được tạo ra do cả hai? 4. Hay không được tạo ra bởi cả hai? Cũng vậy, nếu chủ đề là thể tính: quan điểm trước hết là khẳng định nó (hữu); kế đến là phủ nhận nó (vô); thứ ba sẽ tùy trường hợp khẳng định hai quan điểm trên đây, như trong trường hợp phái duy tâm luận của Phật giáo (khẳng định nội giới nhưng phủ

nhận ngoại cảnh). Tuy nhiên, quan điểm thứ tư sẽ phủ định cả hữu lẫn vô. Sự áp dụng phương pháp này cho bất cứ lối bài bác nào sẽ triệt tiêu tất cả mọi khả hữu tính của một vấn đề được lập luận. Theo tôi, có thể gọi đây là "Nguyên tắc Hiễn chính", và có thể thêm vào các Nguyên lý căn bản của tư tưởng Phật giáo đã được đề cập ở trên.

Ở đây tôi sẽ không thảo luận chi tiết về luận lý học Phật giáo của Long Thọ (Nāgārjuna), Thế Thân (Vasubhadu), và Trần Na (Dignaga), vậy xin đọc tác phẩm tuyệt hảo của Stcherbtsky: *Luận lý học Phật giáo* (*Buddhist Logic*). Ở đây chỉ cần nói rằng luận lý học Phật giáo không phải là một nền luận lý hình thức của tư tưởng, mà kỳ thực đó là một nền luận lý cho bác nạn hay tranh biện, nhấn mạnh ở chỗ truy cứu về nguyên nhân, các quan hệ và khả hữu tính, và do đó nó là một nghệ thuật lập luận hay bài bác. Môn học về nguyên nhân (nhân minh học*, hetu-vidyā*) là danh từ được dành cho luận lý học Phật giáo; chính đức Phật đôi khi cũng được gọi "phân biệt giả" (*vibhajya-vādin*), nghĩa là nhà luận lý.

Mục đích của Phật là thiết lập Vương quốc của Chính pháp. Căn cơ của một Vương quốc như thế, khi vị chủ tể của nó có tước hiệu là "Chuyển luân vương" (*Cakravartin*), được thiết định bằng cách phóng một bánh xe vào không gian. Kim luân, bánh xe bằng vàng, được phóng lên như thế, xoay vòng giữa hư không, trong bảy ngày sẽ trở lui về vị trí nguyên thủy. Đường vòng được vẽ ra do sự vận chuyển của bánh xe trong bảy ngày đó sẽ xác định phạm vi của Vương quốc do vị chủ tể đó ngự trị.

"Chuyển pháp luân" (*Dharma-cakra-pravartana*) thực tế thường có nghĩa là "tuyên thuyết Lý tưởng của Phật" hay

"thể hiện Lý tưởng của Phật trong thế gian", nghĩa là "kiến lập Vương quốc của Chính pháp."

Lý tưởng của Phật, tức Chính pháp mà Ngài đã tiếp thọ, sẽ khó mà hiểu cho thấu nếu không nhắc tới nguyên lý của Brahman, nguyên lý phổ quát, theo các kinh Upanishad, là "*saccidānadam*", tức hữu (*sat*), tư (*cit*) và hỉ (*ānandam*). Vậy thì, Brahman, Nguyên nhân Tối sơ, những cái đó sẽ là "Tự hữu", "Biến tri", và "Chân lạc".

Nguyên lý thời danh của Phật giáo có ba:

1. *Nhất thiết pháp vô ngã* (*sarvadharma-anātmatā*), không có bản thể thường trụ.

2. *Nhất thiết hành vô thường* (*sarva-saṃskāra-anityatā*), mọi yếu tố có do tạo tác đều không thường, không có kỳ gian thường hằng.

3. *Nhất thiết khổ* (*sarva-duḥkha*), không có chân hạnh phúc.

Đôi khi còn thêm vào đó một nguyên lý nữa: Niết-bàn tịnh lạc (*Nirvāṇa sukham*), Niết bàn là Chân hạnh phúc. Chúng thường được gọi là "Ba pháp ấn", hay "Bốn pháp ấn", phân biệt Phật giáo với các học phái khác. Lý thuyết thứ nhất của Phật nói không có bản ngã thường trụ, đối lập với thuyết của Bà-la-môn giáo về thuyết "thể thường hằng" (*sat*), và chống lại bất tử tính của cá thể linh hồn và hiện hữu của linh hồn hay thần hồn vũ trụ hoặc Sáng thế chủ (*Mahā-ātman*, Đại ngã). Đó là thuyết về "không bản chất chân thực". Phủ nhận một sinh thể bất tử là phủ nhận bất tử tính. Thuyết thứ hai của Phật nói rằng hết thảy mọi loài và mọi vật đều vô thường, thuyết đó được hướng tới điểm này. Tất cả hiện hữu đều thoáng chốc và giả tạm. Không có gì giữ nguyên dạng trong hai khoảnh khắc kế tiếp nhau. Sự sống

là dòng biến chuyển bất tuyệt, tức làn sóng của đời sống. Các làn sóng trôi chảy liền có thể tạo ta một giả tượng thường hằng nhưng đó chỉ là ảo giác. Đây là thuyết “không có kỳ gian”.

Vì thế giới không có bản thể thường trụ và không có thường hằng tồn tục, chúng ta sẽ không có cái hoan lạc nào trong thế gian này. Phải chấp nhận đau khổ như là đau khổ, không tự đánh lừa bằng cái hạnh phúc giả tạo; đừng có lạc quan bởi vì tất cả chung cuộc trong đau khổ; cũng đừng cố chạy trốn nó bởi vì không có chỗ trốn rốt ráo nào cả. Phải đối diện với nó bằng tất cả sự dũng cảm và nhẫn nại, và vượt qua nó. Đây là thuyết “không có chân hạnh phúc”, đối nghịch thẳng với thuyết chân hạnh phúc của Bà-la-môn giáo.

Về thuyết “tư” hay “tri” (*cit*) của Bà-la-môn giáo – về sau thuyết này được qui kết thành trí đạo (*jñānakāṇḍa*) của Upanishad, Phật đề ra thuyết vô minh (*avidyā*), tức “ý chí sinh tồn mù quáng”, làm căn nhân cho mười hai Nhân duyên. Con đường diệt trừ vô minh là nền tôn giáo về Tự tác Tự thọ của Ngài, căn cứ trên tri thức trí tuệ. Sự thành tựu viên mãn của nhân cách, tức Giác ngộ viên mãn (*Bodhi*).

Theo đó, trước hết Phật giảng về kiến đạo (*darāsana-mārga*). Bốn Thánh đế về khổ, về diệt tận của khổ, mười hai Nhân duyên và nguyên tắc không quyết định tính của mọi loài mọi vật, cho thấy quan điểm của Ngài về sự sống. Bản tính không quyết định của nhân loại được xác định bởi Tự tác Tự Thọ. Kế đó Ngài giảng con đường tự tu dưỡng, tu đạo (*bhavānamārga*). Ở đây Ngài đào luyện các đệ tử hoặc bằng lập luận biện chứng hay bằng tư duy trực giác để phát khởi tri thức và tuệ giác của họ. Theo thời gian, các

tông phái Phật giáo đã phát triển các phương pháp thành tựu giác ngộ của riêng họ. Phủ định duy lý luận của Long Thọ (Nāgārjuna) và thuần túy trực giác của Bồ-đề-đạt-ma (Bodhidharma) là những điển hình nhất cho sự phát triển. Kết quả của tự tu dưỡng đó do các phương pháp này, các nguyên lý Tương tức, Chân như, và Viên dung, như đã mô tả ở Chương III (phần I), được thành lập. Cuối cùng, đối với Vô học đạo, có nguyên lý Niết bàn, tức tự do toàn mãn, chỗ thành tựu trạng thái bất định vô phân biệt. Đây là sự thể hiện Lý tưởng-Sống trong Phật giáo.

BẢNG TỪ VỰNG PHẠN-VIỆT-HÁN

abhāva Sự vắng mặt, sự không hiện hữu. Hán 無 vô, 無有 vô hữu, 無性 vô tính, 無物 vô vật, 無體 vô thể, 非有 phi hữu.

abhi Ngay trên, gần, hướng về, nói về, liên quan đến. Hán: 阿毘 a-tì, 無比 vô tỷ, 對 đối.

Abhidhammattha-saṅgaha (Pāli) Tên sách. Việt, Thích Minh Châu dịch: 勝法集要論 *Thắng pháp tập yếu luận*.

Abhidharma Siêu hình học Phật giáo. Hán: 對法 đối pháp, 勝法 thắng pháp, 向法 hướng pháp, 論 Luận. Phiên âm 阿毘達磨 a-tì-đạt-ma, 阿毘曇 a-tì-đàm, 毘曇 tì-đàm.

Abhidharmakośa Tên sách; tên tông phái Phật giáo. Hán: 對法藏 *Đối pháp tạng*, 對法俱舍 *Đối pháp câu xá*.

Abhidharmika Tên tông phái Phật giáo. Hán: 阿毘曇宗 A-tì-đàm tông.

abhimukhī Đối mặt, hiện tiền. Hán 向 hướng, 對 đối, 對向 đối hướng,現前 hiện tiền.

abhiṣeka Sự vẩy nước, sự tẩy rửa; lễ tức vị. Hán: 澡浴 táo dục, 灌頂 quán đỉnh; 受位 thụ vị, 受職 thụ chức.

acala Không chuyển động. Hán 不動 bất động, 無動 vô động, 非動 phi động, 不變動 bất biến động, 無所傾動 vô sở khuynh động.

ādarśanajñāna Trí tuệ viên mãn chiếu sáng như gương soi. Hán 明鏡智 minh kính trí, (大園)鏡智 (đại viên) kính (cảnh) trí.

adhi-citta Tăng thượng tâm, một trong tam học. Hán: 增上心 tăng thượng tâm, 增上意 tăng thượng ý.

Adhidharma-hṛidaya Một tác phẩm của học thuyết A-tì-đàm. Hán: 阿毘曇心論 *A-tì-đàm tâm luận*.

adhikaraṇaśāmatha Đình chỉ, dứt trừ các tranh chấp. Hán: 滅諍 diệt tránh.

adhipatipratyaya Điều kiện chi phối; điều kiện gián tiếp ảnh hưởng. Hán 增上緣 tăng thượng duyên.

adhi-prajñā Một trong tam học. Hán: 增上慧 tăng thượng tuệ.

adhi-śīla Một trong tam học. Hán: 增上戒 tăng thượng giới, 清淨戒 thanh tịnh giới.

adhiṣṭhāna Nơi, chỗ ở; sức mạnh, sức hộ trì. Hán: 依處 y xứ;加護 gia hộ, 加持力 gia trì lực, 攝持 nhiếp trì.

adravya Vật không thật, vật không có giá trị.

āgama Kiến thức, truyền thống, giáo pháp. Hán: 來 lai; 知識 tri thức; 教 giáo, 理教 lý giáo, 聖教 thánh giáo, 教法 giáo pháp, 聖言 thánh ngôn.

Āgama Kinh điển *A-hàm*. Hán: 聖教 thánh giáo. Phiên âm 阿含 a-hàm, 阿笈摩 a-cấp-ma, 阿伽摩 a-già-ma.

Ajātaśatru Tên vua. Hán:未生怨 Vị Sinh Oán. Phiên âm: 阿闍世 A-xà-thế.

ākāśa Bầu trời, khoảng không. Hán: 虛 hư, 空 không, 虛空 hư không, 太虛空 thái hư không, 空界 không giới.

Ākāsānantyāyatanam Khoảng không vô tận. Hán: 空無邊處 không vô biên xứ, 空無邊入 không vô biên nhập, 無邊虛空處 vô biên hư không xứ.

akhyati Không có tên gọi. Hán 無名 vô danh.

Ākiñcanyāyatanam Nơi không có gì tồn tại. Hán: 無所有處 vô sở hữu xứ.

akuśala-mahābhūmika Bất thiện, pháp bất thiện căn bản, phổ quát. Hán: 大不善地法 đại bất thiện địa pháp.

alakṣaṇa Không có đặc tính, yếu tính. Hán: 非相 phi tướng, 無相 vô tướng.

ālambana-pratyaya Đối tượng hay môi trường cho thức xuất hiện. Hán: 所緣緣 sở duyên duyên.

Ālaya-vijñāna Thức A-lại-da. Hán: 藏識 tàng thức, 眞識 chân thức.

amala vijjñāna Thức vô cấu. Hán: 淨識 tịnh thức, 無垢識 vô cấu thức, 離垢識 ly cấu thức.

Amita Không thể lường. Hán: 無量 vô lượng, 無有量 vô hữu lượng, 無極 vô cực, 無盡 vô tận.

Amitabhā Danh hiệu Phật. Hán: 無量光 Vô Lượng Quang.

Amitayur-dhyāna sūtra Tên kinh. Hán 觀無量壽經 *Quán vô lượng thọ* kinh.

Amitayus Danh hiệu Phật. Hán: 無量壽 Vô Lượng Thọ. Phiên âm: 阿彌陀 A-di-đà.

Amoghavajra Tên người. Hán 不空成就金剛 Bất Không Thành Tựu Kim Cương.

anārya Không phải người A-rien; không phải Thánh. Hán: 非聖 phi thánh 非賢善者 phi hiền thiện giả.

anātman Không có cái tôi thực. Hán: 無我 vô ngã, 非我 phi ngã, 無有我 vô hữu ngã.

anitya Không thường xuyên, không thướng hằng. Hán: 無常 vô thường, 非常 phi thường.

aniyata Không định rõ, không xác định. Hán: 不定 bất định, 不决定 bất quyết định.

aniyata-bhūmika Bậc chưa được xác định; địa vị bất định. Hán: 不定地 bất định địa, 不定地法 bất định địa pháp.

aṇu Nguyên tử, vật cực nhỏ. Hán: 極微 cực vi, 微塵 vi trần.

anumāna Sự suy diễn, sự suy luận. Hán: 比 tỉ, 比知 tỉ tri, 比量 tỉ lượng, 隨量 tùy lượng.

Anurudha Tên người. Hán: 無滅 Vô Diệt, 如意 Như Ý. Phiên âm: 阿那律 A-na-luật, 阿㝹樓馱 A-nậu-lâu-đà.

aprāmāṇadhyāna Thiền với đối tượng vô hạn. Hán: 無量禪 vô lượng thiền.

aprāptavya-śūnyatā Cái không tuyệt đối, cái không không thể nắm bắt. Hán: 畢竟空 tất cánh không, 無所得空 vô sở đắc không.

aprāpti Năng lực phân ly vật thể với chủ hữu, sự không đạt đến, không chứng đắc. Hán 不得 bất đắc, 未得 vị đắc, 非得 phi đắc, 無得 vô đắc.

aprāptitva Sự không có cái nắm bắt. Hán: 無所得 vô sở đắc.

apratisaṃkhyā-nirodha Sự diệt tận do không còn các duyên. Hán: 非緣滅 phi duyên diệt, 非擇滅 phi trạch diệt.

apratiṣṭhita-nirvāṇa Niết bàn không còn chỗ ràng buộc nào nữa, không trụ bất cứ đâu. Hán: 無住處涅槃 vô trụ xứ niết bàn.

Arahat Hán: 阿羅漢 A-la-hán.

arciṣmati Tư duy như ánh lửa; địa thứ ba của Bồ-tát. Hán 焰慧.

arūpyadhātu Cảnh vực không có hình thể, phi vật thể, không sắc tướng. Hán: 無色界 vô sắc giới.

ārya Bậc Thánh; người cao quí. Hán: 貴 quí, 聖 Thánh, 聖者 Thánh giả, 妙聖 Diệu Thánh, 賢聖善 Hiền Thánh Thiện.
ārya-dharma Pháp của bậc Thánh. Hán: 聖法 Thánh pháp, 賢聖法 Hiền Thánh pháp.
ārya phala Quả vị của bậc Thánh. Hán: 聖果 Thánh quả.
Ārya saṅgha Cộng đồng các bậc Thánh. Hán: 聖衆 Thánh chúng, 聖僧 Thánh tăng.
ārya-aṣṭāṅgika-mārga Thánh đạo tám chi. Hán: 八正道 Bát Chính Đạo.
ārya-pudgala Người cao quí, bậc Thánh. Hán: 聖人 Thánh nhân.
ārya-vinaya Giới luật của bậc Thánh, được Thánh tán thán. Hán: 聖律 Thánh luật.
aśaikṣa-mārga Giai đoạn thứ ba trong quá trình tu chứng, không còn phải tu học nữa. Hán 無學道 vô học đạo.
asaṃskṛta Cái không bị tạo tác, không lệ thuộc điều kiện. Hán: 無爲 vô vi.
asaṃskṛta-dharma Hán: 無爲法 vô vi pháp.
āsana Chỗ ngồi. Hán: 座 tọa, 床座 sàng tọa, 座具 tọa cụ.
Asaṅga Tên người. Hán:無著 Vô Trước.
Aśoka Tên vua. Hán: 無憂 Vô Ưu. Phiên âm: 阿育 A-dục, 阿恕伽 A-nộ-già.
Aṣṭa-grantha Tên sách. Hán 八犍度論 *Bát kiền độ luận*.
aśūnya Trạng thái không rỗng không. Hán: 非空 phi không, 不空 bất không.
asvabhāva Trạng thái không có tự tính, không có yếu tính tự hữu. Hán: 無性 vô tính, 無自性 vô tự tính, 非自性 phi

tự tính, 離自性 ly tự tính; 無體 vô thể, 無實體相 vô thực thể tướng.

Asvaghoṣa Tên người. Hán 馬鳴 Mã Minh.

ātman Tự ngã. Hán: 我 ngã, 神識 thần thức.

atyanta-śūnyatā Cái không siêu việt, tuyệt đối rỗng không. Hán: 畢竟空 tất cánh không.

Avataṃsaka Tên kinh. Hán: 華嚴.

avidyā Hán: 癡 si, 無明 vô minh.

avijñapti Sự không hiển thị cho thấy. Hán: 無作 vô tác,無教 vô giáo, 無表 vô biểu, 無表示 vô biểu thị.

avijñapti-karma Nghiệp không hiển lộ. Hán: 無表業 vô biểu nghiệp.

avijñapti-rūpa Sắc không hiển lộ. Hán: 無表色 vô biểu sắc.

avikalpa-vijñāna Trí không vọng tưởng, trí không phân biệt. Hán: 無分別智 vô phân biệt trí.

Ayodhyā Tên thành. Hán: 不可戰 Bất khả chiến. Phiên âm: 阿踰闍 A-du-xà.

bala Sức mạnh, thế lực. Hán :力 lực.

bhava Giai đoạn hình thành sinh thể, tồn tại. Hán: 有 hữu.

bhāvana-mārga Giai đoạn tu dưỡng, tu tâp. Hán: 修道 tu đạo.

Bhāvaviveka Tên một luận sư của học phái Trung quán. Hán: 清辯 Thanh Biện.

bīja-akṣara Âm vận, tự mẫu, như là biểu tượng của thực tại. Hán: 種子字 chủng tử tự.

Bimbisara Tên vua nước Ma-kiệt-đà. Hán 影勝 Ảnh Thắng, 影勝王 Ảnh Thắng Vương, 影堅王 Ảnh Kiên Vương. Phiên âm 頻婆娑羅 Tần-bà-sa-la, 頻毘娑羅 Tần-tì-sa-la.

Boddhisattva-yāna Bồ-tát thừa. Hán 菩薩乘 Bồ-tát thừa.
bodhi Trí năng, sự tĩnh giác; trí tuệ viên mãn. Hán 覺 giác, 道 đạo.
Bodhidharma Tên sơ tổ của thiền tông Trung Hoa. Phiên âm 菩提達摩 Bồ-đề-đạt-ma.
Bodhisattva Bồ-tát; người đã khai ngộ, người đã tiến bộ; chúng sinh hướng đến giác ngộ. Hán 開士 khai sĩ, 大士 đại sĩ.
Bodhisena Tên người. Phiên âm 菩提仙那 Bồ-đề-tiên-na.
Brahmā-jala Sūtra Tên kinh. Hán 梵網經 *Phạm võng kinh*.
Brahman Nguyên nhân tối sơ; Thần Sáng tạo. Hán 真淨 chân tịnh, 妙淨 diệu tịnh, 清淨 thanh tịnh, 淨潔 tịnh khiết, 清潔 thanh khiết, 寂潔 tịch khiết. Âm: Phạm (thiên) 梵.
Buddhabhadra Tên người. Hán 覺賢 Giác Hiền.
Buddhapālita Tên người; luận sư Trung quán. Hán 佛護 Phật Hộ.
Buddhaśānta Tên người. Hán: 覺定 Giác Định. Phiên âm 佛陀扇多 Phật-đà-phiến-đa.
Buddha-smṛti Sự niệm Phật. Hán: 念佛 niệm Phật, 佛念 Phật niệm.
Buddhasvabhāva Tự tính Phật. Hán: 佛自性 Phật tự tính.
Buddhatā Hán: 佛性 Phật tính.
Buddhayāna Phật thừa, thừa chân thật. Hán: 佛乘 Phật thừa, 正等覺乘 chính đẳng giác thừa.
caitasika Hán: 心所法 tâm sở pháp.
Cakravartin Hán: 轉輪王 Chuyển luân vương, 轉輪聖王 Chuyển luân thánh vương.

Candrakīrti Tên người; luận sư Trung quán. Hán 月稱 Nguyệt Xứng.

catvari ārya-satyāni Bốn thánh đế. Hán 四妙諦 Tứ diệu đế.

cetanā Hán:思 tư (tâm sở), 故意 cố ý.

citta Hán 心 tâm.

citta-saṃprayukta Tâm tương ưng. Hán 相應心 tương ưng tâm.

citta-samprayukta samskāra Hán 心相應行 tâm tương ưng hành.

citta-viprayukta Tâm không tương ưng, không thuộc sắc cũng không thuộc tâm. Hán 心不相應 tâm bất tương ưng.

citta-viprayuktasaṃskāra Hán: 心不相應行 tâm bất tương ưng hành.

darśana Sự thấy; quan điểm. Hán: 觀 quán, 見 kiến, 見照 kiến chiếu.

darśana-bhāga Hán: 見分 kiến phần.

darśana-mārga Hán: 見道 kiến đạo.

Daśabhūmi-sūtra Tên kinh. Hán 十地經 *Thập địa* kinh.

Dhammapada Tên kinh. Hán 法句 *Pháp cú*.

dhāraṇa Trì giữ, chế ngự. Hán 受持 thọ trì, 総持 tổng trì, 護持 hộ trì, 攝持 nhiếp trì.

dhāraṇī Chú, chân ngôn. Hán: 総持 tổng trì, 総持咒 tổng trì chú; đà-la-ni.

dharma Hán 法 pháp, 正法 chính pháp, 教法 giáo pháp.

dharmacakra Bánh xe chính pháp. Hán 法輪 pháp luân, 正法輪 chính pháp luân.

dharma-cakra-pravartana Quay bánh xe pháp, thể hiện lý tưởng của Phật. Hán 轉法輪 chuyển pháp luân, 轉妙法輪 chuyển diệu pháp luân.

dharmadhātu Các yếu tố của pháp. Hán 法界 pháp giới.
dharmadhātu-samāpatti Hán :法界定 pháp giới định.
Dharmagupta Tên người. Hán: 法護 Pháp Hộ; 達摩級多 Đạt-ma-cấp-đa.
dharmaguptiya Luật Đàm-vô-đức, luật Tứ phần. Hán: 四分律 tứ phần luật.
Dharmākāra Danh hiệu của Bồ-tát. Hán 法藏菩薩 Pháp Tạng Bồ-tát.
dharmakāya Nguyên lý tối hậu từ quan điểm nhân cách. Hán 法身 pháp thân.
Dharmakīrti Tên người; nhà luận lý học Phật giáo. Hán 法称 Pháp Xứng.
dharma-lakṣaṇa Yếu tính, đặc tính của pháp. Hán: 法相 pháp tướng.
dharma-maṇḍala Hán: 法曼荼羅 pháp mạn đồ la.
dharmamegha Pháp như mây; địa thứ mười của Bồ-tát. Hán: 法雲 pháp vân.
Dharmarakṣa Tên người. Hán 法護 Pháp Hộ.
Dharma-smṛti Sự niệm pháp. Hán: 法念 pháp niệm.
dharma-śūnyatā Tính bất thực, rỗng không của vạn pháp. Hán: 法空 pháp không.
dharma-svabhāva Yếu, tính, tự thể của pháp. Hán:法自性 pháp tự tính.
dharmatā Hán: 法性 pháp tính.
dharmatathatā Chân như, như tính, của vạn pháp. Hán: 法真如 pháp chân như.
Dharmatrāta Tên người. Hán dịch 法救 Pháp Cứu; 達摩多嘌羅 Đạt-ma-đa-la.

Dharmottara Tên người. Hán 法勝 Pháp Thắng, 法上 Pháp Thượng.

dhṛ: dhārati Giữ, mang, duy trì. Hán: 受持 thọ trì, 奉持 phụng trì, 執 chấp, 守護 thủ hộ.

dhyāna Hán: 禪 thiền, 禪那 thiền-na 思惟 tư duy, 靜慮 tĩnh lự.

Dignaga Tên người; luận sư Duy thức, và luận lý học Phật giáo. Hán:陳那 Trần Na.

Diṅgnāga Như trên.

Divākara Tên người. Hán 日照 Nhật Chiếu, 日光 Nhật Quang.

Divaṃprajñā Tên người. Hán: 提雲般若 Đề Vân Bát Nhã.

dravya Cái có thực, thực thể, vật thể. Hán: 物 vật, 事 sự, 体 bổn, 本事 bản sự,財貨 tài hóa, 財物 tài vật.

duḥkha Hán: 苦 khổ.

dūraṅgama Giai đoạn đã đi xa, vượt qua sinh tử; địa thứ 7 của Bồ-tát. Hán: 遠行地 viễn hành địa.

Dvādasa-dvāra Tên sách, của Long Thọ. Hán 十二門論 *Thập nhị môn luận.*

eka-satya Chân lý tuyệt đối. Hán 一諦 nhất đế.

Ekayāna Hán 一乘 nhất thừa.

Gaṇḍa-vyuha Tên kinh. Hán 大方廣佛華嚴經入法界品 *Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh* Nhập Pháp Giới Phẩm.

Gandhāra Tên một địa phương ở Ấn Độ. Hán: Kiện-đà-la.

Garbhakośa Hán: 胎藏戒 Thai tạng giới.

Garbhakukṣi Như trên.

Ghoṣa Âm thanh, tiếng vang. Hán: 音 âm, 聲 thanh, 音聲 âm thanh, 響 hưởng, 音響 âm hưởng, 妙音 diệu âm.

gotra Loài, chủng tính. Hán: 種性 chủng tính, 種族 chủng tộc.

Harivarman Tên người, luận sư *Thành thật luận*. Hán 訶梨跋摩 Ha-lê-bạt-ma.

hetu Nguyên nhân. Hán: 因 nhân.

hetupratyaya Điều kiện là nguyên nhân chủ yếu; duyên là nhân. Hán: 因緣 nhân duyên.

hetu-vidyā Khoa luận lý Phật giáo. Hán: 因明 nhân minh.

Hinayāna Phật giáo tiểu thừa. Hán: 小乘 tiểu thừa

Homa Một trong bốn cách tế tự thời Vệ đà. Hán: hộ-ma 護摩, 燒施 thiêu thí.

icchantika Hạng người không thể thành Phật. Hán: 一䦨提 Nhất-xiển-đề.

Jain Kỳ na giáo.

jīvitīndriya Năng lực duy trì tuổi thọ. Hán: 命根 mạng căn.

Jñānagupta Tên người. Hán: 德志 Đức Chí. Phiên âm 闍那崛多 Xà-na-quật-đa.

jñānakanda Thuyết tri đạo của Upanihad. Hán: 知道 trí đạo.

Jñānaprasthāna Tên sách. Hán: 發智論 *Phát trí luận*, 八犍度論 *Bát kiền độ luận*.

kalpa Nghi thức tế tự của Mật giáo. Hán: 儀軌 nghi quỹ, 細法事 tế pháp sự, 方便 phương tiện.

Kapilavastu Tên nước, thành bang; quê hương của Phật. Hán: 迦毘羅衛 Ca-tì-la-vệ.

kāraṇa-hetu Một trong sáu nhân; yếu tố đưa đến một hậu quả, nguyên nhân tác thành. Hán:作因 tác nhân, 能作因 năng tác nhân, 隨造因 tùy tạo nhân.

karma Hành động. Hán: 業 nghiệp, 作 tác, 行 hành, 作業 tác nghiệp, 行業 hành nghiệp.

karma-ācarya Vị thầy tụng đọc. Hán 羯磨阿闍梨 yết ma a-xà-lê.

karma-maṇḍala Mạn đà la bằng hình ảnh điêu khắc. Hán 羯磨曼荼羅 yết ma mạn đồ la.

Karmasthāna, kammatthāna (Pāli) Một trong các phương pháp tư duy phân biệt, đề mục thiền quán. Hán: 業處 nghiệp xứ.

Kaśmīra Tên đất. Hán: 罽賓 Kế tân, 迦濕彌羅 Ca-thấp-di-la.

Katha-Vatthu (Pāli) Tên sách. Hán 論事集 *Luận sự tập*.

Kātyāyanīputra Tên người. Phiên âm 迦多衍尼子 Ca-đa-diễn-ni-tử.

kāya Thân thể. Hán: 身 thân, 体 thể, 身体 thân thể, 軀 khu, 聚 tụ, 衆 chúng.

kleśa-mahābhūmika Các pháp bị nhiễm ô bởi tham dục. Hán: 大煩惱地法 đại phiền não địa pháp.

kṛtyānusthānajñāna Trí tuệ hoàn tất những gì cần làm. Hán: 成所作智 thành sở tác trí.

kṣaṇa-bhāṅga Sự huỷ diệt trong từng sát-na.. Hán: 刹那壞 sát na hoại, 刹那滅 sát na diệt.

kśānti-pāramitā Sự viên mãn bằng đức tính bao dung, tu tập nhẫn nhục. Hán: 忍波羅蜜多 nhẫn ba-la-mật-đa.

Kumārajīva Tên người. Hán: 童壽 Đồng Thọ. Phiên âm: 鳩摩羅什 Cưu ma la thập.

kusala-mahābhūmika Các pháp phổ biến có tính thiện. Hán 大善地法 đại thiện địa pháp.

lakṣaṇa Đặc tướng. Hán 相 tướng, 能相 năng tướng, 本相 bổn tướng, 色相 sắc tướng.
lakṣaṇa-abhāva Sự phủ nhận thực thể của tướng. Hán: 無相 vô tướng, 非有相 phi hữu tướng.
lakṣaṇa-bhāga Đối tượng bị thấy. Hán: 相分 tướng phần.
lakṣaṇa-niḥsvabhāva Tướng không có thực thể. Hán: 相無性 tướng vô tính.
Laṅkāvātara Tên kinh. Hán: 楞伽經 Lăng-già kinh.
laukika-satya Hán: 世俗諦 thế tục đế.
lokalakṣaṇa-nityatā Hán: 世間相常住 thế gian tướng thường trụ.
lokottara Siêu việt thế gian. Hán: 出世 xuất thế, 出世間 xuất thế gian, 離世 ly thế, 超出世間 siêu xuất thế gian.
Lokottaravāda Một bộ phái Phật giáo. Hán: 說出世部 Thuyết xuất thế bộ.
madhyamā pratipad Hán: 中道 trung đạo.
Madhyāmika Một bộ phái Phật giáo. Hán: 中觀派 Trung quán phái.
Mādhyamika-śāstra Tên sách, của Long Thọ. Hán 中論 *Trung luận*
Mādhyāntavibhaṅga Tên sách, thuộc Duy thức tông. Hán 辯中邊 *Biện trung biên* 中邊分別論 *Trung biên phân biệt* luận.
mahābhūmika Các tâm sở phổ quát. Hán:大地 đại địa, 大處 đại xứ.
Mahākāśyapa Tên Hán: 大飲光 Đại Ẩm Quang, 摩訶迦葉 Ma-ha-ca-diếp.
mahā-maṇḍala Một trong bốn loại mạn đà la. Hán: 大曼荼羅 đại mạn đồ la.

Mahāparinirvāṇa-sūtra Tên kinh. Hán 大般涅槃經 *Đại bát niết bàn kinh*.

Mahāprajñāpāramitā śāstra Tên sách. Hán 大智度論 *Đại trí độ luận*.

Mahāsaṅghika Tên bộ phái Phật giáo. Hán: 大衆部 Đại chúng bộ.

Mahātma , ***Mahā-ātman*** Hán: 大我 Đại ngã.

Mahāvairocana Danh hiệu đức Phật Đại Nhật. Hán 大遍照金剛 Đại Biến Chiếu Kim Cương. Phiên âm 大毘盧蔗那 Đại tì-lô-giá-na.

Mahā-vairocana-gharbha-kośa Hán: 大日胎藏 Đại nhật thai tạng.

Mahāvibhāṣā Tên sách. Hán: 大毘婆沙論 *Đại tì bà sa* luận.

Mahāyāna Tông phái Phật giáo. Hán: 大乘 Đại thừa.

Mahāyāna-saṃgraha Tên sách. Hán 攝大乘論 *Nhiếp đại thừa* luận.

Mahīśāsaka Tên bộ phái Phật giáo. Hán: 化地部 Hóa địa bộ.

Maitreya Danh hiệu Phật. Hán 慈 từ, 慈氏 từ thị; 弥勒 Di Lặc.

Maitreyasūtra Tên kinh. Hán: 弥勒下生經 Di-Lặc hạ sinh kinh.

manas Hán 意 ý.

Maṇḍala Hán: 輪円 luân viên; mạn-đà-la 曼陀羅.

Mañjuśrī Danh hiệu Bồ-tát. Hán:; 妙德 Diệu Đức, 妙吉祥 Diệu Cát Tường. Phiên âm: 文殊師利 Văn-thù-sư-lị.

manoja Sự sinh từ ý, sự sinh từ tâm. Hán:意生 ý sinh, 愛 ái.

manomaya Sự tác thành bởi tâm, bởi ý. Hán: 意生 ý sinh, 意成 ý thành, 心所成 tâm sở thành, 隨心所化生 tùy ý sở hóa sinh..

manovijñāna Hán 意識 ý thức.

mantra Hán:語言 ngữ ngôn,言辞 ngôn từ;真言 chân ngôn, 密咒 mật chú,罵神咒 thần chú..

Mantrayāna Hán: 密乘 Mật thừa.

mārga Con đường. Hán: 道 đạo, 聖道 thánh đạo, 正道 chính đạo.

mokśa Sự giải thoát. Hán 脫 thoát, 解脫 giải thoát, 真解脫 chân giải thoát.

mūdra Hán:印訣 ấn quyết, 手印 thủ ấn, 印相 ấn tướng.

Nāgābodhi Tên người. Hán:龍智 Long Trí.

Nāgārjuna Tên người. Hán 龍壽 Long Thọ.

Nagasena Tên người. Hán:那仙昆丘 Na-tiên tỳ kheo.

naiḥsargika Hán: 尼薩祇 ni-tát-kì; 捨罪 xả tội.

naiḥsargika-pāyattika Hán: 尼薩祇波逸提 ni-tát-kì ba-dật-đề; 捨墮 xả đọa.

Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam Hán: 非想非非想處 phi tưởng phi phi tưởng xứ, 非有想非嘸想 phi hữu tưởng phi vô tưởng.

nāmamātra Hán: 唯有名 duy hữu danh, 唯名 duy danh, 但名 đãn danh.

nāma-rūpa Hán:名色 danh sắc.

niḥsvabhāva Hán: 無自性 vô tự tính, 無性 vô tính, 離自性 ly tự tính.

Nirmāṇakāya Hán: 化身 hóa than, biến hóa than 變化身.

nirodha satya Hán: 滅諦 diệt đế.

nirodha-samāpatti Hán: 滅盡定 diệt tận định.

Nirvāṇa Hán: 涅槃 Niết-bàn; 滅 diệt, 滅度 diệt độ, 寂滅 tịch diệt.

Nirvāṇa sukham Niết bàn chân hạnh phúc. Hán: 涅槃淨樂 Niết bàn tịnh lạc.

nirvāṇa-śāntam Niết bàn vắng lặng. Hán: 涅槃寂靜 Niết bàn tịch tĩnh.

niśprapañca. Hán 無戲論 vô hý luận, 離戲論 ly hý luận.

nivṛta-avyākṛta Hán: 有覆記 hữu phú vô ký.

niyama Sự tiết chế,cchế ngự, ức chế. Hán: 內制 nội chế, 决定 quyết định.

niyata Hán: 定 định, 决定 quyết định, 必定 tất định, 决意 quyết ý.

nyāya Sự suy lý đúng. Hán:正理 chính lý, 聖理 thánh lý.

pada Bước chân, dấu chân. Hán: 步 bộ, 道 đạo, 足跡 túc tích.

padma Hoa sen. Hán: 蓮花 liên hoa, 赤蓮華 xích liên hoa, 紅蓮華 hồng liên hoa.

Pañcaśikha Một danh hiệu của Bồ-tát Văn Thù. Hán 五頂 Ngũ Đảnh.

pārājika Hán: 波羅夷(罪) ba-la-di tội.

parama-aṇu Vật vô cùng nhỏ, nguyên tử. Hán: 極微 cực vi.

parama-artha-satya, paramārtha-satya Chân lý cao nhất, chân lý tuyệt đối. Hán: 第一義諦 đệ nhất nghĩa đế, 勝義諦 thắng nghĩa đế, 真諦 chân đế.

Paramārtha Tên người. Hán: 真諦 Chân Đế.

paramārtha śūmyatā Cái không cao nhất, tính không tuuyết đối. Hán: 勝義空 thắng nghĩa không, 第一義空 đệ nhất nghĩa không.

paramārtha-niḥsvabhāva Hán: 勝義無性 Thắng nghĩa vô tính.

pāramitā Bờ bên kia, đến bờ bên kia. Hán: 波羅密多 ba-la-mật-đa, 彼岸 bỉ ngạn, 到彼岸 đáo bỉ ngạn, 度 độ.

paratantra Dựa vào, dựa vào cái khác. Hán: 依他 y tha, 依他起 y tha khởi.

paratantra-lakṣaṇa Tướng lệ thuộc vào một pháp khác. Hán: 依他起相 y tha khởi tướng.

parikalpita Hán: 分別所作 phân biệt sở tác, 遍計所執 biến kế sở chấp.

parikalpitalakṣaṇa Hán 分別相 phân biệt tướng, 遍計所執相 biến kế sở chấp tướng.

pariṇirvāṇa Sự tịch diệt viên mãn. Hán: 般涅槃 bát-niết-bàn, 滅度 diệt độ, 円寂 viên tịch.

parinișpanna Hán: 円成 viên thành, 円成實 viên thành thật, 真實性 chân thật tính.

parinișpannalakșṇana Hán: 円成實相 viên thành thật tướng.

Pāṭaliputra Tên thành. Hán: 波吒利弗 ba-tra-lị-phất,華氏城 Hoa thị thành.

Pāyattika, prrāyaścittika, Hán: 波逸提 ba-dật-đề, 堕 đọa.

prabhākarī Giai đoạn thứ ba trong mười giai đoạn tu chứng của Bồ-tát. Hán: 發光(地) phát quang (địa).

Prajñāpāramitā-śāstra Tên luận. Hán: 大智度論 *Đại trí độ luận.*

prajñā Hán 慧 tuệ, 妙慧 diệu tuệ, 勝慧 thắng tuệ, 覚慧 giác tuệ, 智 trí, 智慧 trí tuệ.

prajñā-pāramitā Hán:般若波羅密多 bát-nhã-ba-la-mật-đa, 智慧到彼岸 trí tuệ đáo bỉ ngạn.

prajñaptivāda Hán: 說假部 Thuyết giả bộ.
Prajñātara Tên người. Phiên âm: 般若多羅 Bát-nhã-đa-la.
prakṛti Hán: 性 tính,自性 tự tính;本來 bổn lai, 自然 tự nhiên.
Pramuditā Giai đoạn thứ nhất trong mười giai đoạn tu chứng của Bồ-tát. Hán: 歡喜(地) Hoan hỉ (địa).
prāṇayāma Quán hơi thở, một trong tám yếu tố của Du-già. Hán: 數息 sổ tức.
prāpti Sự thủ đức. Hán: 得 đắc, 所得 sở đắc.
pratideśanīya Hán: 波羅底舍尼 ba-la-đế-xá-ni, 悔過法 hối quá pháp.
pratisaṃkhyā-nirodha Hán: 擇滅 trạch diệt.
pratisandhi Giai đoạn đầu tiên của sự sống, giai đoạn kết thai. Hán: 結 kết, 結生 kết sinh.
pratītyasamutpāda Hán: 緣生 duyên sinh, 緣起 duyên khởi, 緣起法 duyên khởi pháp, 衆因緣生法 chúng nhân duyên sinh pháp.
pratyāhāra Chế ngự cảm xúc, một trong tám yếu tố của Du-già. Hán: 制感 chế cảm.
pratyakṣa-prāmāṇa Hán: 現量 hiện lượng, 証量 chứng lượng.
pratyāvekṣaṇajñāna Trí tuệ quán sát tận tường. Hán: 妙觀察智 Diệu quán sát trí.
pratyaya Nguyên nhân, duyên. Hán 因 nhân, 緣 duyên, 因緣 nhân duyên, 遇緣 ngộ duyên, 緣起 duyên khởi.
Pratyekabuddha Hán: 辟支佛 Bích-chi-phật, 獨覚佛 Độc giác Phật, 緣覚佛 Duyên giác Phật.
Pratyekabudddha-yāna Hán: Độc giác thừa, 緣覚乘 Duyên giác thừa, 獨覚乘 Độc giác thừa.

pudgala-śūnyatā Hán: 人空 nhân không, 我空 ngã không.
puṇḍarika Sen trắng. Hán: 分陀利 phân-đà-lị; 白蓮花 bạch liên hoa.
Rājagṛha Tên thành. Hán: 羅閱祇 La-duyệt-kì; 王舍 Vương-xá (thành).
rajas Hán: 塵 trần, 微塵 vi trần.
ratna Hán: 宝 bảo, 珍宝 trân bảo, 如意宝 như ý bảo.
Ratnamatī Tên người. Hán: 宝慧 Bảo Huệ.
rūpa Hình dạng, tướng mạo; vật chất. Hán: 色 sắc, 色相 sắc tướng;形相 hình tướng.
rūpadhātu Hán: 色界 sắc giới.
sabhāga-hetu Hán: 同類因 đồng loại nhân.
saccidānadam Nguyên lý của nguyên nhân tối sơ: tự hữu, biến tri và chân lạc. Hán: 有思喜 hữu tư hỉ.
ṣaḍ-āyatana Sáu quan năng nội giới. Hán: 六入 lục nhập, 六處 lục xứ.
Saddharma-Puṇḍarīka Tên kinh. Hán 法華經 *Pháp hoa* kinh.
Sādhumati Giai đoạn thứ chín trong mười giai đoạn tu chứng của Bồ-tát. Hán: 善慧(地) Thiện huệ (địa).
sagaramūdra samādhi Hán: 海印三昧定 hải ấn tam muội định.
sahabhū-hetu Hán: 俱有因 câu hữu nhân, 共生因 cộng sinh nhân.
sahā-lokadhātu Hán: 娑婆世界 sa-bà thế giới.
sākṣātkāri bhāga, svasaṃvedana Hán: 自証分 tự chứng phần.
samādhi Hán: 三摩地 tam-ma-địa, 三昧 tam-muội; 定 định.

samanantrapratyaya Hán: 等無間緣 đẳng vô gián duyên, 次第緣 thứ đệ duyên.

Samantabhadra Danh hiệu Bồ-tát. Hán: 普賢 Phổ Hiền.

samatājñāna Trí tuệ bình đẳng. :Hán 平等性智 bình đẳng tánh trí.

śamathavipaśyana Pháp thiền chỉ quán. Hán: 奢摩他毘鉢舍那 Xa-ma-tha-tì-bát-xá-na, 止觀 chỉ quán.

samaya-maṇḍala Hán: 三摩耶曼荼羅 tam-ma-da-mạn-đồ (trà)-la.

saṃbahulāḥ śaikṣā dharmāḥ Các giới cấm nhỏ. Hán: 衆學 chúng học.

Sambhogakāya Thân thọ dụng chỉ thị hiện cho Bồ-tát. Hán: 報身 báo thân; 受用身 thọ dụng thân.

saṃkhyā Hán: 數 số, 算數 toán số, 制數 chế số, 數目 số mục.

samprayukta-hetu Hán: 相應因 tương ưng nhân.

samsāra Hán: 生死 sinh tử, 生死流轉 sinh tử lưu chuyển, 輪迴 luân hồi.

saṃskāra Hán: 行 hành.

saṃskṛta Hán: 作 tác, 行 hành, 有爲 hữu vi, 所作 sở tác, 相聚 tương tụ.

saṃskrita dharma Hán: 有爲法 hữu vi pháp.

saṃvarta-kalpa Thời tận thế. Hán: 壞劫 hoại kiếp.

samvṛti-satya Chân lý của thế gian, chân lý tượgn đối, theo quy ước. Hán: 俗諦 tục đế, 世俗諦 thế tục đế.

Samyak-sambuddha Hán: 三摩三仏陀 Tam-ma-tam-phật, 三藐三佛陀 tam-miệu-tam-phật-đà, 正等覚 chính đẳng giác.

Samyukta-abhidharma-hridaya Tên một thích luận. Hán: 雜阿毘曇心論 *Tạp A-tì-đàm tâm luận*.

Samyukta-āgama, (P. Samyutta-Nikāya) Hán: 雜阿含 *Tạp A-hàm*; 相應阿笈摩 Tương ưng A-cấp-ma.

saṅgha Hán: ă 僧伽 tăng già, 衆 chúng.

saṅghāvaśeṣa Hán: ă 僧伽婆尸沙; 僧初殘 tăng sơ tàn, 僧殘 tăng tàn.

sapta ārya-dharma Bảy sở đắc của Thánh giả. Hán: 七聖法 thất Thánh pháp.

Saramati Tên người. Hán: 堅慧 Kiên Huệ.

sarva Hán: 一切 nhất thiết.

sarva śūnyatā Hán: 一切(法)空 nhất thiết (pháp) không.

sarva-asti-vāda Thuyết chủ trương vạn pháp đều hiện hữu, đa nguyên thực tại luận. Hán: 一切法有 nhất thiết pháp hữu.

sarva-dharma-anātman, sarvadharma-anātmatā Vạn hữu đều không có tự ngã. Hán: 一切諸法無我 nhất thiết chư pháp vô ngã.

sarva-dharma-anitya Vạn hữu không thường tồn. Hán: 一切法無常 nhất thiết pháp vô thường.

sarva-dharma-nairātmya Vạn hữu đều không có tự ngã. Hán: 一切法無我 nhất thiết pháp vô ngã.

sarva-dharma-sādhāraṇa Tác dụng cộng đồng của vạn hữu. Hán: 諸法共有 chư pháp cộng hữu.

sarva-dharma-śūnyatā Tính không của vạn pháp. Hán: 一切法空 nhất thiết pháp không.

sarva-dharma-svalakṣaṇatā Thật tướng của các pháp. Hán: 諸法實相 chư pháp thật tướng.

sarva-duḥkha Nguyên lý thứ ba của Phật giáo, vạn hữu đều thọ khổ. Hán: 一切苦 nhất thiết khổ.

sarva-saṃsksāra Các pháp hữu vi. Hán: 諸行 chư hành,一切有爲行相 nhất thiết hữu vi hành tướng.

sarva-saṃskāra-anitya, sarva-saṃskāra-anityatā Vạn hữu chịu vô thường chi phối. Hán: 一切行無常 nhất thiết hành vô thường.

Sarvāstivāda Hán: 說一切有部 Thuyết nhất thiết hữu bộ.

sarva-śūnyatā Chủ trương vạn hữu đều không. Hán: 一切皆空 nhất thiết giai không.

Sarvaśūnyāvāda Hán: 一切空宗 nhất thiết không tông.

sarvatraga-hetu Nguyên nhân phổ biến. Hán:徧行因 biến hành nhân.

Śataśāstra Tên một tác phẩm thuộc Trung quán tông. Hán: 百論 *Bách luận.*

Sautrāntika Tên một tông phái Phật giáo. Hán: 經量部 Kinh lượng bộ.

Sikṣānanda Tên người. Phiên âm: 實叉難陀 Thật-xoa-nan-đà.

śīla-pāramitā Giới đức viên mãn. Hán: 戒波羅密 giới ba-la-mật.

sparśa Quan năng xúc chạm. Hán: 觸 xúc.

Śrāvaka-yāna Hán: 声聞乘 Thanh văn thừa.

Śrīmālā Tên người. Hán: 尸利摩羅 Thi-lị-ma-la, 勝鬘夫人 Thắng Man Phu Nhân.

Śrīmitra Tên người. Hán: 尸利密多 Thi-lị-mật-đa,吉友 Cát Hữu.

śruti Hán: 啓示㔕 Khải thị lục.

Sthiramati Tên người. Hán: 安慧 An Huệ.

Subhakarasiṃha Tên người. Hán: 善無慰 Thiện Vô Úy.
Suddhodana Tên vua. Hán: 淨飯王 Tịnh Phạn Vương.
Sudhana Tên người. Hán: 善財 Thiện Tài.
sudurjaya Giai đoạn thứ năm trong mười giai đoạn tu chứng của Bồ-tát. Hán: 難勝地 Nan thắng địa.
Sukhavati Hán: 淨土宗 Tịnh độ .
Sukhāvatīvyūha Tên kinh. Hán: 無量壽經 *Vô lượng thọ* kinh, 阿彌陀經 *A-di-đà* kinh.
Sumeru Tên núi. Hán: 須彌 Tu-di.
śūnyatā Hán: 空性 không tính.
śūnyavāda Hán 性空論 Tính không luận.
Sūryaprabhāsa Tên người. Hán: 日照 Nhật Chiếu.
sūtra Kinh điển. Hán: 修多羅 tu-đa-la, 契經 khế kinh.
sūtrānta Hán: 經部 Kinh bộ.
Suvarṇaprabhāsa Tên kinh. Hán: 金光明經疏 *Kim quang minh* kinh.
svabhāva Bản tính của vạn pháp. Hán: 自性 tự tính, 本性 bản tính.
svabhāva-alakṣaṇa Tự tính không tồn tại. Hán: 性無相 tính vô tướng.
svabhāva-śūnyatā Cái không của tự tính. Hán: 自性空 tự tính không.
svalakṣaṇa Đặc tính, yếu tính riêng biệt. Hán 自相 tự tướng.
svalakṣaṇa-abhava Hán: 自相空 tự tướng không.
tathāgata Hán: 如來 Như lai.
tathāgata-garbha Hán: 如來藏 Như lai tạng.
Tathatā, tathātva Thật tính, chân như. Hán: 如性 như tính, 如是性 như thị tính, 眞如 chân như.

tattva Thật thể, chân thực. Hán: 眞 chân, 實 thật, 眞性 chân tính.

Tattva-saṃgraha Tên luận. Hán: 攝真實 *Nhiếp chân thật*.

Theravāda (Pāli) Hán: 上座部 Thượng tọa bộ.

trikāya Ba thân của Phật. Hán: 三身 Tam thân.

Triṃśikā Tên sách. Hán 三十頌 *Tam thập tụng*.

Tripitaka Tam tạng kinh điển. Hán: 三藏 tam tạng.

tri-ratna Hán:三宝 tam bảo.

triśikṣa, tissraḥ śikṣāḥ Ba môn học của Phật giáo. Hán 三學 tam học.

tṛṣṇā Sự ham muốn, sự khát khao. Hán: 渴 khát, 愛 ái, 渴愛 khát ái.

Udraka Ramaputra Tên người. Hán: 鬱頭藍弗 Uất-đầu-lam-phất, 極喜 Cực Hỉ.

upādāna Hán: 取 thủ, 取著 thủ trước, 攝取 nhiếp thủ.

upadhi Cơ sở chấp thủ tồn tại. Hán: 優婆提 ưu-bà-đề, 依 y; 生依 sinh y, 蘊 uẩn; 聚 tụ; 貪欲 tham dục; 煩惱 phiền não.

upādhyāya Hán: 和尙 hòa thượng, 鄔波陀耶 ổ-ba-đà-da, 親教師 than giáo sư.

Upakleśa Hán: 隨煩惱 tùy phiền não, 小煩惱 tiểu phiền não, 上煩惱 thượng phiền não.

upakleśa-bhūmika Hán: 小煩惱地法 tiểu phiền não địa pháp.

Upaniṣad Tên sách. Hán: 優波尼娑陀 Ưu-ba-ni-sa-đà, 奥義書 *Áo nghĩa thư*.

upāya Hán: 方計 phương kế, 巧便 xảo tiện, 方便 phương tiện, 權方便 quyền phương tiện, 因緣方便 nhân duyên phương tiện.

utpatti-niḥsvabhāva Hán: 生無性 sinh vô tính.
Vaibhāṣika Tên một tông phái Phật giáo. Hán: 毘婆娑師 Tì-bà-sa-sư,分說者 Phân thuyết giả.
vaipulya Sự triển khai, sự quảng bác. Hán: 方廣 phương quảng,方等 phương đẳng, 方廣教 phương quảng giáo, 妙方便 diệu phương tiện.
Vaisali Tên thành. Hán: 毘舍離 Tì-xá-ly, 毘耶離 Tì-da-ly, 廣嚴城 Quảng nghiêm thành.
vajra Hán: 金剛 kim cương, 金剛杵 kim cương xử.
Vajrabodhi Tên người. Hán: 金剛智 Kim Cương Trí.
Vajracchedika Tên kinh. Hán 金剛般若 *Kim cang bát nhã*, 能斷金剛 *Năng đoạn kim cang*.
vajradhātu Hán: 金剛界 Kim cang giới.
Vajrapāṇni Danh hiệu Bồ-tát. Hán: 金剛手 Kim Cang Thủ.
Vajra-śekhara Tên kinh. Hán 金剛頂 Kim cang đảnh.
Vajra-śekhara-yoga Tên kinh. Hán: 金剛頂瑜伽 *Kim cang đảnh du-già.*
vajrayāna Hán: 金剛乘 Kim cang thừa.
vāk Tiếng, lời. Hán: 語 ngữ, 言語 ngôn ngữ.
Vasubandhu Tên người. Hán 世親 Thế Thân, 天親 Thiên Thân.
Vasumitra Tên người. Hán: 世友 Thế Hữu.
Vātsiputriya Tên một tông phái Phật giáo. Hán: 犢子部 Độc tử bộ.
vedanā Cảm thọ, cảm giác. Hán: 受 thọ.
vibhajya-vādin Người lý luận, người phân biệt. Hán: 分別者 phân biệt giả.
Vibhāsā-śāstra Tên sách. Hán 毘婆娑論 *Tì-bà-sa luận*.

vidhi Hình thức nghi lễ của Mật giáo. Hán: 儀式 nghi thức, 儀軌 nghi quỹ.

vijñāna Tâm thức, sự nhận thức. Hán: 識 thức .

vijñānāntyāyatanam Hán: 識無邊處 thức vô biên xứ.

vijñānavāda Hán: 唯識論 Duy thức luận.

vijñapti Sự biểu thị, sự thong tri. Hán: 了別 liễu biệt, 識 thức,表 biểu.

vijnaptimātra Hán 唯識 duy thức.

Vijñaptimātratā Tên một tông phái Phật giáo. Hán: 唯識宗 Duy thức tông.

Vijñaptimātratāsiddhi Tên sách. Hán 成唯識論 *Thành duy thức luận.*

Vijñaptimātratātriṃśikā Tên sách. Hán: 唯識三十頌 *Duy thức tam thập tụng*.

Vijñaptimātravāda Hán: 唯識宗 Duy thức tông.

Vimalā Vô cấu, ly cấu, không cấu nhiễm; giai đoạn thứ hai trong mười giai đoạn tu chứng của Bồ-tát. Hán: 離垢(地) Ly cấu (địa).

Vimalakīrti Tên người. Hán: 維摩詰 Duy-ma-cật.

vinaya Hán: 毘尼 tì-ni, 毘奈耶 tì-nại-da, 律 luật.

vipāka Sự chin muồi, kết quả chin muồi. Hán: 異熟 dị thục, 報 báo.

vipāka-hetu Nhân gây hậu quả trong một đời sống khác. Hán: 異熟因 dị thục nhân.

vipāka-phala Hán: 異熟果 dị thục quả, 果報 quả báo.

vīrya Nghị lực. Hán:精進 tinh tiến, 勇健 dũng kiện.

viṣaya Đối tượng, hoạt trường của nhận thức. Hán: 境 cảnh, 境界 cảnh giới.

Viśiṣṭacarita Bodhisattva Danh hiệu của Bồ-tát. Hán: 上行菩薩 Thượng Hành Bồ-tát.
Visuddhi Magga (Pāli) Tên sách. Hán 清淨道論 *Thanh tịnh đạo luận*.
vivarta-kalpa Thời kỳ thế giới thành lập. Hán: 成劫 thành kiếp.
yama Một trong tám yếu tố của Du-già. Hán: 制戒 chế giới.
yāna Cỗ xe. Hán 乘 thừa.
yoga Một phép tu tập. Hán: 瑜伽 du-già, 相應 tương ưng.
yogacāra Học phái Du-già. Hán: 瑜伽宗 Du-già hành (tông).
Yogācāra-bhūmi Tên sách. Hán: 瑜伽師地論 *Du-già sư địa luận.*

SÁCH DẪN

■ TINH HOA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO
Chịu trách nhiệm xuất bản: Quang Thắng
Biên tập nội dung: Nguyễn Hoe
Sửa bản in: Phương Hiền
Trình bày và bìa: Hạnh Viên

In lần thứ nhất 1000 cuốn, khổ 14 x 20.5 cm
Tại xí nghiệp in Fahasa.
774 Trường Chinh, Tân Bình, TP. Hồ Chí Minh
Số đăng ký kế hoạch xuất bản:
Cục xuất bản ký ngày
In xong và nộp lưu chiểu tháng 10 năm 2007.